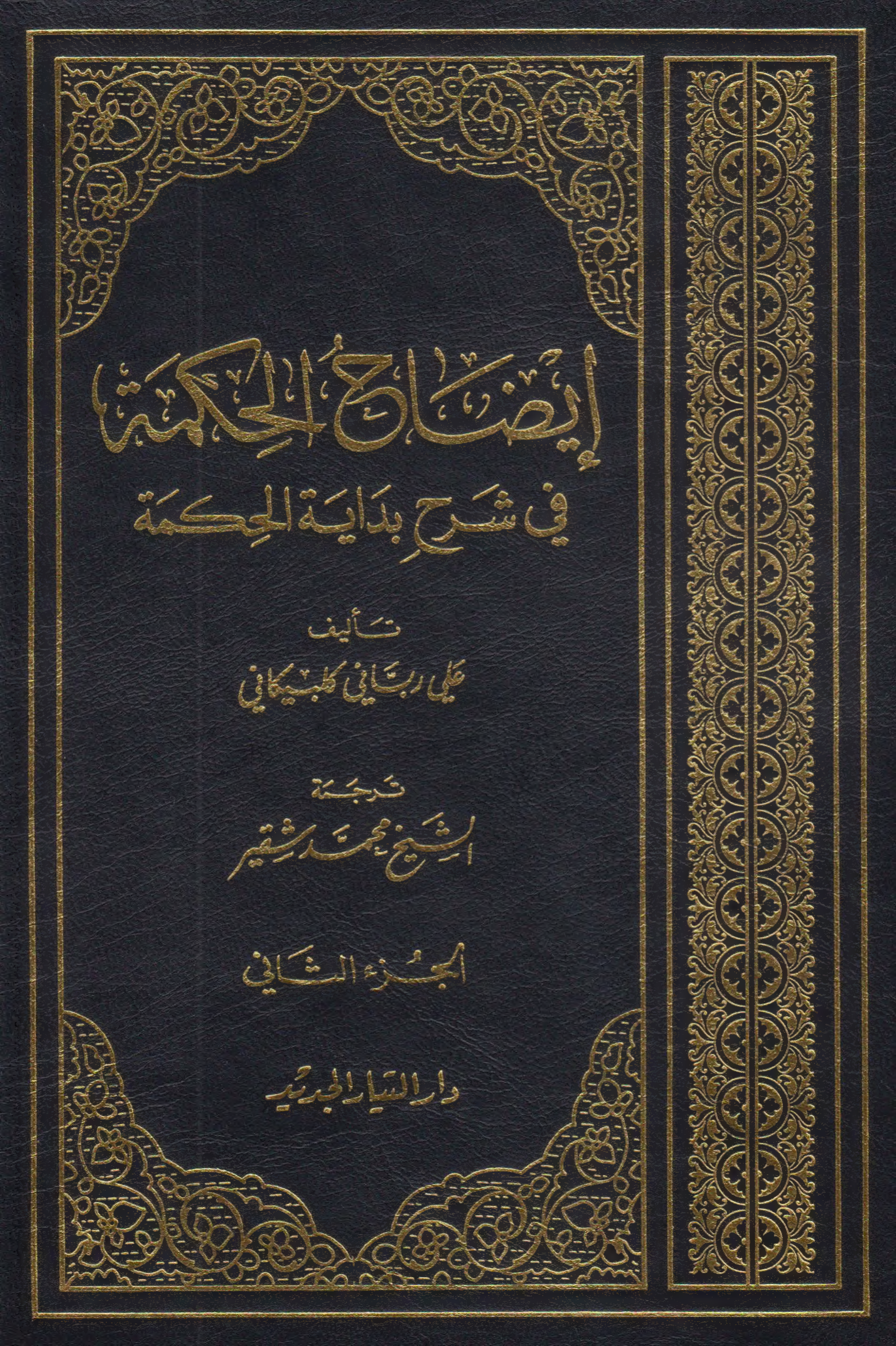


إيضاح الحكمة
في شرح بداية الحكمة
تأليف
علي رباني كلبيكاني
ترجمة
الشيخ محمد شقير
الجزء الثاني
دار الهادي الجديد


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com


إيضاح الحكمة
في شرح بداية الحكمة

ص.ب: ٢٥/٤٥ الغبيري - بيروت

إيضاح الحكمة

في شرح بداية الحكمة

تأليف

علي رباني كلبيكاني

ترجمة

الشيخ محمد شقير

الجزء الثاني

دار التيار الجديد



المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

وفيها ثمانية فصول

الفصل الأوّل

الماهيّة من حيث هي ليست الاّ هي

الماهيّة ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ لمّا كانت تـقبل الاتـصاف بأنّهـا موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كليّة أو فرد[1]، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حدّ ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة.

فالماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا لا موجودة، ولا شيئاً آخر؛ وهذا معنى قولهم: إنّ النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهيّة، يريدون بـه: أنّ شيئاً من النقيضين غير مأخوذ في الماهيّة، وإن كانت في الواقع غـير خـالية عـن أحدهما بالضرورة.

فماهيّة الإنسان ـ وهي الحيوان الناطق ـ مثلاً وإن كانت إمّا موجودة وإمّـا معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ لكن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها، فللانسان معنى، ولكل من الوجود والعدم معنى آخر؛ وكذا الصفات العارضة، حتّى

---

(١) وحدة وكثرة الماهية بلحاظ الوجود الخارجي، والكلية والجـزئية بـلحاظ الوجـود الذهني. وبعبارة أُخرىٰ الوحدة والكثرة بلحاظ المـصداق، والكـلية والجـزئية بـلحاظ المفهوم. وبعبارة ثالثة الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية الفلسفية، والكلية والجزئية من المعقولات الثانية المنطقية. (ش).

عوارض الماهيّة، فلماهيّة الانسان مثلاً معنى، وللإمكان العارض لها معنى آخر وللأربعة مثلاً معنى، وللزوجيّة العارضة لها معنى آخر.

ومحصل القول: أنّ الماهيّة يحمل عليها بالحمل الأوّلي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك.

❊ ❊ ❊

شرح المطالب:

بما أن لكلمة الماهية استعمال رائج في المنطق والكلام والفلسفة والعلوم الأُخرىٰ، من قبيل أصول الفقه وغيره؛ فيجب أن نطرح بعض المباحث حول هذا اللفظ.

أ ـ مما اشتقّ لفظ الماهية؟

يقول المحقق الطوسي (ره): وهي مشتقّة عمّا هو. وقال المحقق اللاهيجي في توضيح هذه الجملة: الياء في «ماهية» هي ياء النسبة، أي الشيء المنسوب الى «ماهو»، والعلة في أنّه يسب الى «ماهو»، أنّه يقع سؤلاً عنه[1]. وعلى هذا الأساس «التاء» في «ماهية» تاء المصدرية، وهي في الأصل «ماهُويّة» فحذفت الواو، وبدّلت ضمة الهاء الى كسرة، فصارت في صورة «ماهية»[2].

وعلى كلّ حال، كلمة ماهية مصدر جعلي لـ «ماهو»، مثل: كمية وكيفية مصدران جعليان لـ «كم هو» و «كيف هو».

ب ـ تفاوت الماهية مع الذات والحقيقة:

يقول الحكيم الطوسي في هذا المورد: «*وتطلق غالباً على الأمر المعقول، ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي*». ولذا لا تستعمل الذات والحقيقة في مورد العنقاء.

---

(١) الشوارق: ج ١ ص ١٤٥.

(٢) درر الفوائد: ج ١ ص ٢٩٣.

ويظهر مما قيل ان لفظ الماهية يستعمل أحياناً في مورد الأمر الموجود في الخارج. والنتيجة ان النسبة بين الماهية من جهة، والذات والحقيقة من جهة أُخرىٰ هي العموم والخصوص المطلق، لأن كلاً من الماهية والذات والحقيقة يطلق على الأمر الموجود في الخارج، وأما الأمر الموجود في الذهن فالماهية فقط تطلق عليه. لكن النسبة بين الماهية والمفهوم عموم وخصوص من وجه، لأن المفهوم يطلق علىٰ كلّ أمر موجود في الذهن، ولا يطلق على الأمر الموجود في الخارج، اما الماهية فتطلق على الأمر الموجود في الخارج، وعلى بعض الأُمور الموجودة في الذهن، فلا تستعمل في مورد الوجود والعدم، فليسا من سنخ الماهيات، بل يستعمل المفهوم فقط(١).

ج ـ تعاريف أو اصطلاحات الماهية:

تستعمل الماهية بشكل عام في اصطلاحين:

١ ـ *اصطلاح عام*: أي «مابه الشيء هو هو» أي ما يشكل حقيقة وهوية الشيء.

وعندها لا تكون ما استفهامية، بل موصولة، وتكون الماهية مخفّفة عن «ما به الشيء هو هو» أي ماهو ملاك هوية الشيء، وبهذا الاصطلاح تطلق الماهية على الوجود أيضاً(٢).

٢ ـ *الإصطلاح الخاص*: أي ماهية الموجودات في مقابل وجودها، فلا تطلق

---

(١) درر الفوائد: ج١، ص٢٩٣. لابد من الاشارة إلى ان كلاً من الماهية، والذات والحقيقة، من المعقولات الثانوية أي ليس لها ما بازاء مستقل في الخارج.

ما قيل في جواب ما الحقيقة ... مهية والذات والحقيقة
قيلت عليها مع وجود الخارجي ... وكلّها المعقول الثاني يجيء

(شرح المنظومة)

(٢) الأسفار: ج٢، ص٩٣ شرح مبسوط منظومه، ج١٣ ص١٩٤.

على الوجود، وهو الإصطلاح الرائج للماهية. وقيلت للماهية بهذا المعنى عدّة تعريفات:

أ ـ الماهية هي الحكاية العقلية والصورة الذهنية لكلّ شيء. ويوجد هذا التعريف في موارد مختلفة من كلمات صدر المتألهين. وهنا نذكر عبارتين:

الأولى: «*ان الماهية نفسها خيال الوجود، وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية*»(١).

الثانية: «*ماهية كلّ شيء هي حكاية عقلية عنه أو شبح ذهني لرؤيته في الخارج، وظلّ له*»(٢).

ب ـ ماهية كلّ موجود هي حدّه وخصوصيته الوجودية. ويستعمل هذا التعريف كثيراً في عبارات صدر المتألهين (ره).

«*كل نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبر عنها عند بعضهم بالتعين، وعند بعضهم بالوجود الخاص*»(٣).

أيضاً: «*الوجود الإمكاني لا تعلق له إلا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول، ينشأ منها الماهية، وينتزع بحسبها المعاني الإمكانية*»(٤).

ج ـ الماهية معنى يقال في جواب ما هو. وهو أكثر تعاريف الماهية رواجاً. وقد عرّفها بهذا المعنى كلّ من المحقق الطوسي في تجريد الإعتقاد(٥)، وصدر المتألهين(٦) في بعض تعبيراته والمرحوم السبزاوري(٧)، والمصنف (ره)، «ما يقال

---

(١) الأسفار: ج ١، ص١٩٨.
(٢) الأسفار: ج ٢، ص٢٣٦.
(٣) الأسفار: ج ١، ص١٩٨.
(٤) ن م، ص١٨٧.
(٥) كشف المراد: مقصد ١، فصل ٢، مسألة ١.
(٦) الأسفار: ج ٢، ص ٢.
(٧) شرح المنظومة، الفريدة ٥، الماهية وأحكامها.

في جواب ماهو» أو «ما به يجاب عن السؤال بما هو».

د ـ لماذا تستعمل الماهية في جواب ما هو؟

ويطرح هذا السؤال بطريقة أخرى: لماذا تطلق الماهية في جواب السؤال بكلمة «ما هو»؟

وهو بحث لطيف تعرّض له المصنف العلّامة، وسنشرح كلامه مع الإلتفات الى ما مر في مبحث نفس الأمر.

المفاهيم الموجودة في ذهن الإنسان على قسمين:

١ ـ المفاهيم التي يحصل عليها الذهن من خلال الارتباط المباشر مع الموجودات الخارجية، وهي المفاهيم الماهوية التي بعضها من مقولة الجوهر والبعض الآخر من المقولات العرضية، مثل مفاهيم الإنسان والشجر والسواد والبياض والحرارة والبرودة ونظائرها.

٢ ـ المفاهيم التي لا تحصل من خلال الإرتباط المباشر مع الموجودات الخارجية، بل يصنعها الذهن ضمن شرائط خاصة، ودوافع معينة، وهي معروفة بالمفاهيم الإعتبارية أو المعقولات الثانية، مثل مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والعلية وغيرها. مفاهيم القسم الأول موجودة في الذهن، وأيضاً في الخارج، ويترتب على كلٍّ من هذين الوجودين آثار خاصة، ولكن مفاهيم القسم الثاني ـ مع انها ناظرة الى الواقعيات الخارجية، وتعد صفة لها ـ ليس لها ما بازاء مستقل.

فالمتحقق في الخارج: أولاً الوجود، والذي هو الأصل في التحقق، وثانياً الماهية، وهي موجودة بالعرض وفي ظلّ الوجود، وبعبارة أصحّ، هي حدّ الوجود، فمثلاً النار الموجودة في الخارج لها حيثيتان: الأولىٰ حيثية وجودها وواقعيتها،

والثانية خصوصية وجودها ومحدوديته، وهو عبارة عن فقدان كمالات الموجودات الأخرىٰ، وماهية النار ناظرة الى هذا الجانب من محدوديتها الوجودية. فالمتحقق في الخارج ـ أعم من أن يكون بالأصالة أو بالعرض ـ الوجود والماهية، وهاتان الحالتان ثابتتان للموجود الخارجي في كلّ الحالات.

فاذا نظرنا للنار بالمقارنة مع الماء، والتأثير الذي تتركه عليه؛ نجد للنار خصوصية وجودية، وهي تسخين الماء، أي النار علّة لتسخين الماء. وفي النتيجة ينطبق عليها عنوان العلية، ولكن هذه الخصوصية لا توجب حيثية ثالثة للنار، فللنار حيثيتان فقط، حيثية الوجود وحيثية الماهية، ووصف العلية يرجع في الحقيقة الى حيثية الوجود، لأن علّة الوصف هي وجود النار، في حين ان الماهية صفة نقصان وفقدان النار، وليست وصفاً ثبوتياً ووجودياً لها.

والمسألة الأخرىٰ هي أن لفظ «ما» في «ما هو»، هي «ما» الحقيقية، أي يسأل بواسطتها عن حقيقة وهوية الموجود. وبعبارة أُخرىٰ: المقصود من السؤال بـ «ماهو» الحصول على مفهوم، يكون ـ ضمن شرائط خاصة ـ المبيّن للحقيقة والهوية الخاصة للموجود الذي تصوره الذهن. والمفهوم الوحيد ـ بين المفاهيم الذهنية ـ الذي له هذه الخاصيّة، هو المفهوم الماهوي أو الماهية، لإن مفهوم الوجود لا يختص بموجودٍ ما، بل يطلق على كلّ الموجودات. والمفاهيم من قبيل العلية والمعلولية ـ فضلاً عن كونها لا تختص بموجودٍ ما ـ لا تنطبق على الموجودات في كلّ الشرائط. فمثلاً الإنسان لا يتصف بالعلية بالفعل في كلّ الشرائط وكلّ الحالات، ولكن الحيوانية والناطقية تنطبق عليه في كلّ الشرائط.

وعلى ما تقدم ليس لمفهوم آخر ـ غير الماهية ـ صلاحية أن يقع جواباً لـ «ماهو»(١).

---

(١) الأسفار: ج٢، ص٢٣.

الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

للماهية بالإضافة الى ما عداها ـ ممّا يتصور لحوقه بها ـ ثلاث اعتبارات: إمّا أن تعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لابشرط شيء؛ والقسمة حاصرة.

أمّا الأوّل: فأن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيّات، فتصدق على المجموع: كالانسان المأخوذ مع خصوصيّات زيد، فيصدق عليه.

وأمّا الثاني: فان يشترط معها أن لا يكون معها غيرها؛ وهذا يتصوّر على قسمين: أحدهما؛ أن يقصر النظر في ذاتها، وأنّها ليست إلاّ هي، وهو المراد من كون الماهيّة بشرط لا في مباحث الماهيّة، كما تقدم(١). وثانيها: أن تؤخذ الماهيّة وحدها، بحيث لو قارنها أيّ مفهوم مفروض، كان زائداً عليها، غير داخل فيها؛ فتكون إذا قارنها جزء من المجموع «مادّة» له، غير محمولة عليه(٢).

---

(١) في بداية ذلك الفصل حيث بيّنت اعتبارات الماهية بشكل مجمل، أي كلّما قيل في المباحث المرتبطة بالماهية «الماهية بشرط لا» بشكل مطلق؛ فالمقصود القسم الأول من البشرط لا، وهو ملاحظة ذات الماهية، وانها ليست إلا هي، ولكن القسم الثاني من البشرط لا،ليس مراداً في مباحث الماهية، بل يذكر في المباحث المرتبطة بالمادة والصورة والجنس والفصل. (ش).

(٢) قوله: فتكون إذا قارنها جزءاً من المجموع مادة له، غير محمولة عليه، أي تكون الماهية ⇦

وأمّا الثالث: فان لا يشترط معها شيء؛ بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شيء، أو لا يقارنها.

فالقسم الأوّل هو الماهيّة بشرط شيء وتسمّى «المخلوطة»، والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمّى «المجرّدة»، والقسم الثالث هو الماهيّة لابشرط وتسمّى «المطلقة».

والماهيّة التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلّي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكليّة في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين؛ وهي موجودة في الخارج، لوجود قسمين من أقسامها، أعني المخلوطة والمطلقة فيه(١)، والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها.

والموجود منها في كلّ فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد؛ ولو كان واحداً موجوداً بوحدته في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعينه؛ وهو محال، وكان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة؛ وهو محال.

⇐اذا قارنها مفهوم آخر، جزءاً للمجموع، فجزءاً منصوب خبر لتكون، اسمها الماهية، وضمير له يرجع الى الغير المقارن للماهية، لا الى المجموع. قال في النهاية: فتكون موضوعة للمقارن المفروض غير محمولة عليه. والحاصل انّه اذا قارنا الماهية بأمر آخر، فتكون المادة أو الموضوع، ويكون ذلك الأمر الآخر الصورة أو المحمول. واذا قسناها الى المجموع، تكون الماهية العلة المادية، ويكون ذلك الأمر المقارن العلّة الصورية، وسيأتي تفصيل هذا المطلب في الفصل الرابع.

قال المحقق الطوسي (ره): «وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائداً، ولا تكون مقولة على ذلك المجموع، وهي الماهية بشرط لا شيء، ولا توجد الا في الأذهان» (كشف المراد المقصد ١، الفصل ٢، المسألة ٢). (ش).

(١) وان كان ما ذكر الماهية المطلقة، لكن وعلى أساس الدليل الذي سيبين في شرح المطالب؛ الصحيح أن يذكر القسم الثاني من الماهية بشرط لا (ش).

شرح المطالب:

وسيبحث في هذا الفصل حول هذه المطالب:

أ - الإعتبارات الثلاث للماهية (بشرط شيء، بشرط لا، لابشرط).

ب - قسما الماهية بشرط لا.

ج - مقسم الإعتبارات الثلاث، أو الكلي الطبيعي.

د - نحو وجود الكلي الطبيعي في الخارج.

هـ - الكلي الطبيعي واحد أو كثير؟

أ-الاعتبارات الثلاث للماهية:

والمقصود أن الماهية بالمقارنة مع الأمور التي يمكن أن تلحقها؛ يمكن أن تلحظ بثلاث صور. الأولى أن يكون ذلك الأمر منضماً للماهية، وتكون الماهية مخلوطة مع ذلك الأمر، ولذا يقال لها الماهية بشرط شيء أو الماهية المخلوطة.

الثانية: وهي النقطة المقابلة للأولى، لأن الماهية تلحظ غير منضم اليها شيء، وبعبارة أخرىٰ، تكون مجردة عن كلّ ما سواها، ولذا يقال لها الماهية المجردة.

الثالثة: وهي النقطة المقابلة لكلا الصورتين السابقتين، لانه لم يشترط لا المقارنة ولا عدمها، وبعبارة أُخرىٰ، تلحظ الماهية بشكل مطلق، و خالية عن كلّ قيد، ولذا يقال لها الماهية المطلقة، أي هي مطلقة بالنسبة الى مقارنة أو عدم مقارنة أمر آخر.

وعندما قلنا أن الصورة الثالثة هي النقطة المقابلة للصورتين الأخرتين، فالمقصود التقابل في عالم الإعتبار والملاحظة الذهنية، وأما بنظر الواقع وبلحاظ

المصداق، فتنطبق عليهما بصورة مانعة الخلو، ولا تكون مقابلة لهما.

والمسألة التي يجب الإلتفات اليها هي: هل المقصود مما عدا الماهية الأمور الوجودية فقط، أم يشمل العدم أيضاً؟

فسّر المصنف (ره) في بداية الفصل «ماعدا الماهية» بما يتصور لحوقه للماهية، واذا كان المقصود باللحوق العروض واللحوق الخارجي، فيختص بالأمور الوجودية، واذا كان المقصود أعم من اللحوق الذهني والخارجي، فيشمل العدم. ولكن عندما عرّفوا القسم الأول من الماهية بشرط لا قالوا: ينظر فقط الى ذات الماهية، ويقال: «الماهية ليست إلا هي». ومن البديهي اننا نستطيع أن نقول «الماهية ليست إلا هي» عندما ننفي عنها العدم والوجود. وعليه المقصود مما سوى الماهية الذي نقارنه معها، ونعتبره بثلاث صور؛ أعم من الوجود والعدم، وكلّ الصفات الوجودية والعدمية.

ب ـ قسما الماهية بشرط لا:

تلحظ الماهية بشرط لا باعتبارين:

١ ـ نجعل الماهية بالمقارنة مع الأمور التي يمكن أن تلحق بها، ونقول انّه لا يوجد في هذه المقارنة أي أمر منضم اليها، وكلّما كان الكلام عن اعتبارات الماهية بشكل مطلق، فالمقصود هذا الاعتبار المجعول في مقابل اعتبار «بشرط شيء» و «لابشرط».

وذكر المصنف العلّامة أن هذا الإعتبار للماهية هو المبيّن لتلك الجملة المعروفة «الماهية من حيث هي ليست إلا هي». ولكن يظهر أنّهما يتفاوتان فيما بينهما، لأن الجملة المعروفة «الماهية من حيث هي ليست إلا هي» نظرها إلى ذات الماهية، والمقصود انّه لم يؤخذ في مرتبة الذات شيء آخر غير الذات والذاتيات، ويصدق

هذا المطلب أيضاً في مورد الماهية بشرط شيء، فمثلاً ماهية الإنسان التي تتصف بالوجود والآثار الوجودية (الماهية المخلوطة والبشرط شيء)؛ هي ـ بلحاظ الذات ومن حيث هي ـ «ليست إلا هي».

وبعبارة أُخرىٰ: في الماهية من حيث هي لا يوجد مجال للمقارنة مع الغير، ولكن في الماهية بشرط لا يوجد مجال للمقارنة مع الغير. وأساساً عندما نلحظ الماهية بشرط لا، فلا تنطبق على الماهية من حيث هي، لانه في الماهية من حيث هي ذات الماهية ملحوظة، ولا يمكن في مرتبة الذات أن يلحق غير الذات بالذات.

٢ ـ عندما يعرض أمر آخر على الماهية نقول: قد لوحظت الماهية بشرط لا بالنسبة الى ذلك الأمر، والمقصود أنّه ليس لذلك الأمر دخالة ودور في ذات الماهية، وفي النتيجة تشكل الماهية مع ذلك الأمر الآخر المنضم إليها كلاً واحداً، يعدّ كلٌ منهما جزءاً له.

ويقول الحكيم الطوسي في هذا المجال اننا قد نتصور المفاهيم الكلية بحيث يتصور معناها فقط، مشروطاً بأن يكون منفرداً، وان كان ما يقارنه وزائداً عليه، ولا يحمل المعنى الأول على المجموع، بل يكون جزءاً له... فمثلاً كلما لوحظ الحيوان بشرط ألا ينضم اليه شيء، فمفهوم الناطق وإن كان بمعيّنه، لكن مفهوم الحيوان لا يحمل على المجموع المركب من الحيوان والناطق، ويكون الحيوان مادةً لذلك المجموع(١).

والفرق الواضح بين القسمين أنّه في القسم الأول البشرط لا للماهية انما هو بالنسبة الى كلّ شيء، حتى بالنسبة الى الوجود، ولا تكون الماهية موجودة بأي وجه، لا في الخارج ولا في الذهن، وطبعاً لن ينفك تصور الماهية في الذهن عن وجودها الذهني، لكن هذا الوجود ليس ملحوظاً لنا.

---

(١) شرح الاشارات: ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٧.

وبعبارة أُخرىٰ: الماهية بشرط لا موجودة في الذهن بالحمل الأولي لا الشائع. وبعبارة ثالثة: الموجود في الذهن مفهوم الماهية بشرط لا، لا مصداقها.

وعلى ما تقدم، فان القسم الأول من الماهية بشرط لا، ليس موجوداً بأي وجه. ولكن القسم الثاني ليس بشرط لا بالنسبة الى الوجود، بل المفروض أن الماهية موجودة، وقد ضمَّ اليها أمر آخر، عندها نلحظ هذه الماهية بشرط لا بالنسبة الى ذلك الأمر المنضمّ.

ج ـ مقسم اعتبارات الماهية أو الكلي الطبيعي:

ويرتبط هذا العنوان في الحقيقة ببحثين:

١ ـ ماهو مقسم الإعتبارات الثلاث؟ كلّما قسمنا الماهية الى الأقسام الثلاثة بشرط شيء وشرط لا ولابشرط، يطرح هذا السؤال: ماهي الماهية المقسم لهذه الأقسام الثلاثة؟

ومن جهة أُخرىٰ، ومع الإلتفات الى ان نسبة المقسم الى كلٍ من أقسامه نسبة المطلق الى المقيد؛ يأتي هذا البحث، وهو: بما أن أحد الأقسام المذكورة هو الماهية المطلقة القسم فيجب ان تكون الماهية المقسم مطلقة حتى بالنسبة الى الماهية المطلقة القسم، بحيث تكون المطلقة القسم قسماً من المطلقة المقسم.

وهنا يطرح البحث الثاني وهو ان الكلي الطبيعي ينطبق على الماهية المطلقة المقسم أو المطلقة القسم؟

لم يطرح المصنف البحث الأول، واكتفى بالإشارة الى البحث الثاني. في البحث الأول ـ وكما ذكرنا ـ يجب أن يكون المقسم مطلقاً بالنسبة الى جميع أقسامه، ولذا يجب ألا يكون للماهية المقسم أي شرط، حتى شرط اللابشرطية، ولذا قالوا ان الماهية اللابشرط قسمان، اللابشرط القسمي، واللابشرط المقسمي.

وبعبارة أُخرىٰ: مطلق الماهية مقسم للماهية المطلقة، والماهية المقيدة بالقيد الإيجابي (بشرط شيء)، أو بقيد سلبي (بشرط لا). كما ان مطلق الوجود مقسم للوجود المطلق والوجود المقيد(١).

وهذا الكلام قريب من التشبيه، ولا يبين كيف اعتبرت الماهية المقسم.

ظاهر كلام بعض المحققين كاللاهيجي والسبزواري أن المقسم هو اعتبار الماهية من حيث هي، ولكن هذا الكلام غير مقبول، لأن الماهية من حيث هي لا مقسم ولا قسم، وكما ذكرنا سابقاً، فإن هذه الإعتبارات تحصل في ظروف مقارنة الماهية مع الأمور التي يمكن عروضها على الماهية.

ويظهر ان الكلام الصحيح هو ما ذكره الآملي، وهو أن المقسم هو الماهية لا في مرتبة الذات، بل بالنسبة الى العوارض واللواحق، وتقسم الماهية في هذه المرتبة الى الأقسام الثلاثة، والتي منها الماهية المطلقة(٢). وقال بعض أصحاب النظر ان البحث حول: ما هو المقسم للأقسام الثلاثة؟ وان المقسم يجب أن يكون مطلقاً أكثر من اللابشرط القسمي؛ انما نشأ من الظن بأن ما قسم الى الأقسام الثلاثة هو الماهية، في حين أن ما قسِّم هو اعتبارنا الذهني، مثل أن نعتبر زيداً بثلاث صور: مع اللباس (بشرط شيء)، وبدون اللباس (بشرط لا)، وبدون الإلتفات الى اللباس (لابشرط)، ولذا ليس التقسيم للماهية حتى تطرح هذه المشكلة، أن ما هو الفرق بين الماهية المقسم والماهية اللابشرط القسمي(٣). ولكن هذا الكلام ليس محكماً، لأنّا وان قسمنا اعتبارنا الذهني، لكن هذا الاعتبار ليس مجرداً، بل هو اعتبار للماهية،

---

(١) شرح المنظومة، الفريدة الخامسة، الغرّة الثانية.

(٢) الماهية في مرتبة معروضيتها لما يعتورها من الاعتبارات الثلاثة لا الماهية من حيث هي هي، لأنها بهذا الإعتبار فوق المقسم. (درر الفوائد: ج١ ص٣٠٦ـ٣٠٧).

(٣) التعليقة على نهاية الحكمة: رقم (٨٦).

ولهذا الاعتبار أقسام ثلاثة، منها المطلق واللابشرط. والآن يسأل أنّه أي اعتبار للماهية تنبع منه هذه الأقسام؟

وبعبارة أُخرىٰ: سواء قلنا أن للماهية في ظرف الإعتبار الذهني أقسام ثلاثة، أو قلنا أن لإعتبارنا الذهني أقسام ثلاثة في قالب الماهية؛ فان وجود المقسم أمر لازم.

٢ ـ ما هو الكلي الطبيعي ؟ بعد أن اتّضح الفرق بين اللابشرط القسمي، واللابشرط المقسمي، يطرح بحث آخر، وهو: أيٌّ منهما الكلي الطبيعي ؟ ويقول المحقق الطوسي (ره): «*وقد تؤخذ الماهية لابشرط وهو كلي طبيعي*»[١] ولكن المتأخرين اعتبروا أن الكلي الطبيعي ينطبق على الماهية اللابشرط المقسمي، وقد اختار المصنف هذا الرأي أيضاً.

أقسام الكلي:

قسموا الكلي الى ثلاثة أقسام:

أ ـ الكلي الطبيعي. ب ـ الكلي المنطقي. ج ـ الكلي العقلي.

المقصود من الكلي الطبيعي الماهية والطبيعة التي تعرضها الكلية في الذهن، ولا تتصف في الخارج بالكلية، لأن ما له الوجود الخارجي هو الجزئي والمتشخص. وبعبارة أُخرىٰ: الكلي الطبيعي كلّي بالقوة لا بالفعل.

والكلي المنطقي هو وصف الكلية الذي يعرض الماهية، ويستعمل الكلي بهذا المعنى في الإصطلاح المنطقي (قابلية انطباق المفهوم على أكثر من مصداق). والكلي العقلي عبارة عن مجموع الموصوف والصفة (الماهية والكلية، مثل الإنسان الكلي)، ولا يوجد هذا المعنى إلا في الذهن. وأيضاً الكلي المنطقي موجود فقط في الذهن،

(١) كشف المراد: المقصد ١، الفصل ٢، المسألة ٢.

وهو من المعقولات الثانية المنطقية(١).

د ـ نحو وجود الكلي الطبيعي في الخارج:

اتضح من المطالب السابقة ان الكلي المنطقي والكلي العقلي غير موجودين في الخارج، لكن الاختلاف وقع في وجود الكلي الطبيعي في الخارج.

انكرت جماعة من المتكلمين وجود الكلي الطبيعي في الخارج، وقالوا ان معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج هو وجود أفراده، وننسب وجود المصداق والفرد الى الطبيعة والماهية مجازاً(٢). لكن ذهب مشهور الحكماء وبعض المتكلمين الى ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج، لكن لا بوجود منحاز ومستقل عن الأفراد، بل ضمن الأفراد.

ـ أدلّة انصار وجود الكلي الطبيعي:

انصار وجود الكلي الطبيعي هم على قسمين بلحاظ طريقة الاستدلال على مدعاهم:

١ ـ الاستدلال عن طريق الجزئية.

٢ ـ الاستدلال عن طريق المقسمية.

استدل المحقق الطوسي (ره)، والكاتبي وآخرون من خلال الطريق الأول. واستدل الحكيم السبزواري ومن بعده الحكيم الطباطبائي من خلال الطريق الثاني. وظاهر عبارات الشيخ الرئيس الاستدلال بالطريق الأول، واعتبر المحقق

---

(١) نفس المصدر.

(٢) من هذه المجموعة التفتازاني، حيث يقول: «والحق ان وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود أفراده» (تهذيب المنطق).

اللاهيجي كلام الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من قبيل التنبيه، ورأى ان وجود الكلي الطبيعي لا يحتاج الى دليل، واما المحقق الشريف فيعتقد أن النزاع بين الفئتين لفظي.

ويقول السبزواري: «*وكونه أي وجوده من كون، أي وجود قسميه أعني المهية بشرط شيء، والمهية بشرط لا بالمعنى الثاني، فإنّه المادة، والمادة وخصوصاً الثانية موجودة، كشف (وكونه من كون قسميه كشف)*».

ويقول المصنف في نهاية الحكمة: «*وهي موجودة في الخارج لوجود بعض أقسامها فيه كالمخلوطة*».

ويقول في بداية الحكمة: «*وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها أعني المخلوطة والمطلقة فيه ...*».

ولكن الماهية المطلقة ليست موجودة في الخارج، واللابشرطية لا تنافي وجودها الخارجي، لكن لا تستلزم وجودها أيضاً، ويمكن اعتبار وجود القسم دليلاً على وجود المقسم عندما يكون وجوده مسلماً، مثل الماهية المخلوطة، وبناءً على هذا، فإن العبارة الصحيحة هي عبارة المنظومة، وغالباً ما ينسجم سياق كلام البداية مع سياق المنظومة. ومن الممكن أن يكون قد حصل سهو قلم أو خطأ في الطباعة.

• ـ *وجود الكلي الطبيعي وأصالة الوجود:*

يمكن قبول وجود الكلي الطبيعي أو الماهية في الخارج بناء على اصالة الماهية، ولكن هل يمكن تصوير المسألة بناء على اصالة الوجود وهل اسناد الوجود الى الماهية اسناد مجازي أم حقيقي؟

لا شك في أنه لا واقعية للماهية من دون الوجود، والبحث في الماهية

الموجودة، وأنه مع الإلتفات الى اصالة الوجود، ومع الإلتفات الى ان لأفراد الماهية وجود خارجي؛ فهل لتلك الماهية تحقق أم لا؟ عندما نقول ان الماهية موجودة في الخارج، فالمقصود مرتبة خاصة من الوجود الإمكاني، لها حد وجودي معين باسم الماهية وموجودية الماهية، أي موجودية وجود خاص له آثار معينة وحد وجودي معين، وبناءً على أصالة الوجود، لا معنى للماهية الا كونها مفهوماً يبين محدودية وجود خاص، ومع هذا الحد من تحقق الماهية نقول: الكلي الطبيعي موجود في الخارج.

وبناءً على هذا يمكن القول أنه وإن كان اسناد الوجود الى الكلي الطبيعي إسناداً مجازياً ـ كما يقول منكرو وجود الكلي الطبيعي ـ على اساس هذه النظرية، ولكن تفاوت هاتين النظريتين في أنهم اعتقدوا ـ بدون الإلتفات الى أصالة الوجود والماهية ـ ان الكلي الطبيعي ليس موجوداً في الخارج، والموجود فرد الماهية، لا نفس الماهية. ولكن القائلين بهذه النظرية ـ مع الإلتفات الى أصالة الوجود ـ يقولون: الماهية حقيقةً وبالذات ليست موجودة لا بنفسها ولا بفردها، ولكن لها وجود وثبوت بالعرض في ظل الوجود، وتستوي الماهية وفردها في هذا الثبوت والوجود بالعرض، فالفرد موجود وأيضاً الماهية.

هـ ـ الكلي الطبيعي واحد أم كثير؟

والبحث الأخير حول الكلي الطبيعي انه موجود في الخارج بوصف الوحدة أم بوصف الكثرة؟ وبعبارة أخرى: هل الكلي الطبيعي في كل فرد غير الكلي الطبيعي في الفرد الآخر، أو ان الكلي الطبيعي في كل الأفراد واحد لا أكثر؟

بداية يجب أن نذكر أن الواحد على قسمين: واحد مفهومي (نوعي أو جنسي)، وواحد عددي. ومحل البحث الواحد العددي. وهنا لا يمكن قبول أن

الكلي الطبيعي الموجود في الخارج واحد عددي، لإنه يلزم منه اشكالان ذكرا في المتن. والظاهر أنه لا يوجد من القائلين بوجود الكلي الطبيعي من قال بوحدته العددية والشخصية، غير ما حكاه الشيخ الرئيس عن رجل همداني، ولذا عرفت بقول الرجل الهمداني.

وعليه، الماهية الموجودة في الخارج، وإن كانت واحدة من ناحية المفهوم، ولكنها من ناحية العدد والشخص متعددة وكثيرة بتعدد الأفراد. وهذا المطلب جداً واضح بناءً علىٰ أصالة الوجود وان الماهية هي المبينة لحد الوجودات الخاصة، لإن المتحقق هو الوجود ومراتب الوجود، وتنتزع ماهية من كل واقعية خارجية، وقهراً سيتعدد الأمر المنتزع بواسطة تعدد منشأ الإنتزاع.

الفصل الثالث

في معنى الذاتي والعرضي

المعاني المعتبرة في الماهيّات المأخوذة في حدودها ـ وهي التي ترتفع الماهيّة بارتفاعها[1] تسمّى «الذاتيّات»؛ وما وراء ذلك «عرضيّات» محمولة، فان توقف انتزاعها وحملها على انضمام، سمّيت «محمولات بالضميمة»، كانتزاع الحارّ وحملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلّا فـ«الخارج المحمول»[2]، كالعالي والسافل.

والذاتي يميّز من غيره بوجوه من خواصّه:

منها: أنّ الذاتيّات بيّنة، لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط.

ومنها: أنّها غنيّة عن السبب، بمعنى أنّها لا تحتاج إليه سبب وراء سبب ذي الذاتي، فعلّة وجود الماهية بعينها علّة أجزائها الذاتية.

ومنها: أنّ الاجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي.

والاشكال في تقدم الأجزاء على الكل، بـ: «أنّ الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدّم على نفسها؟!»، مندفع بأنّ الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدّمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية؛ على أنّها إنّما سمّيت اجزاء لكون الواحد منها جزءاً من الحد وإلا فالواحد منها عين الكل، أعني ذي الذاتي.

---

(١) المفاهيم التي تشكل قوام الماهية (ش).

(٢) اي الخارجة عن ذات الموضوع والتي تحمل عليه بدون الإلتفات الى انضمام أمر إليه. وبما أنها تنتزع من صميم ذات الموضوع فيقال لها المحمول من صميمه (ش).

شرح المطالب:

سيبحث في هذا الفصل حول مطلبين بشكل أساسي:

أ ـ الفرق بين المفاهيم الذاتية والعرضية.

ب ـ الفرق بين المحمولات بالضميمة ومن صميمه (الخارج المحمول).

أ ـ الفرق بين المفاهيم الذاتية والعرضية:

المفاهيم الكلية بالمقارنة مع الأفراد والمصاديق التي تنطبق عليها على قسمين:

١ ـ المفاهيم التي تبين ذات وماهية تلك المصاديق.

٢ ـ المفاهيم التي تبين العوارض الخارجة عن ذات تلك المصاديق. ويبحث في المنطق في باب الكليات الخمس (ايساغوجي) حول هذا المطلب. وبحثنا الآن عن ما هو الملاك الذي يميز لنا المفاهيم الذاتية عن المفاهيم العرضية؟

الملاكات التي ذكرت في المنطق والفلسفة لتشخيص الذاتي عن العرضي، بعنوان خصائص المفاهيم الذاتية؛ هي ثلاثة ملاكات، سنذكرها تباعاً:

١ ـ لا تحتاج الى واسطة في الإثبات:

لا يحتاج حمل المفاهيم الذاتية على الماهية الى واسطة، بل بذلك القدر الذي تتصور فيه الماهية تُتصور ايضاً مفاهيمها الذاتية، فمثلاً يكفي تصور الإنسان في تصور نوعيته (ذاته) وأيضاً جنسه وفصله (ذاتياته)، لإن النوعية هي ذات الإنسان، والجنس والفصل هما الأجزاء التي تشكلها. وفي النتيجة: كلما قلنا الإنسان انسان، أو الإنسان حيوان ناطق، فلا تحتاج هاتان القضيتان إلى دليل

(واسطة في الاثبات).

٢ ـ لا تحتاج إلى واسطة في الثبوت:

الخاصة الثانية التي قيلت للمفاهيم الذاتية هي انها في تحققها للماهية لا تحتاج الى علة منفصلة، وتلك العلة التي تحقق الماهية، هي العلة التي تحقق مفاهيمها الذاتية، فمثلاً إذا تحققت ماهية الشجر تحققت أيضاً جسميتها ونامّيتها ايضاً، وما يكون علة لحصول الشجر، هو العلة لجسميتها ونامّيتها ايضاً.

وهنا نذكر ان الملاكين اللذين ذكرا لا يمكن اعتبارهما من خصائص المفاهيم الذاتية، لانهما يصدقان أيضاً في مورد المفاهيم العرضية اللازمة للماهية. فمثلاً مفهوم الزوجية بالنسبة للعدد أربعة، ليس من مفاهيمها الذاتية، ولكنه في نفس الوقت يمتلك كلتا الخاصيتين المذكورتين، اي لا يحتاج لا الى الواسطة في الاثبات ولا الى الواسطة في الثبوت، ومفهوم الإمكان للماهية هو ايضاً من هذا القبيل.

طبعاً يجب الإلتفات الى أن تلك الفئة من المفاهيم العرضية اللازمة للذات تمتلك دائماً الخاصية الثانية، اي لا تحتاج في تحققها الى سبب منفصل، لكنها لا تمتلك دائماً الخاصية الأولىٰ «الواسطة في الإثبات» بل لها هذه الخاصية في صورة كونها بينة وواضحة، واذا لم تكن كذلك فستفقد الخاصية الأولى.

٣ ـ التقدم من ناحية التصور:

الخاصة الأخرى للمفاهيم والمعاني الذاتية أن تعقلها وتصورها متقدم على تصور الماهية. وبعبارة اخرىٰ: تصور الذات منوط بتصورها. فمثلاً طالما لم يتصور مفهوم الجوهر، ومفهوم قابلية الأبعاد الثلاثة لن تتعقل ماهية الجسم.

ويختص هذا الملاك بالذاتي، ولا ينطبق على اي من المفاهيم العرضية، وان

من المفاهيم العرضية اللازمة والبينة للماهية.

ويقول المحقق الطوسي (ره) في هذا المجال: «واثنتان أعم» أي أن ملاكين من الملاكات الثلاثة أعم من الذاتي. وقال المحقق اللاهيجي في توضيحه: لا يحتاج جزء الماهية إلى واسطة في الإثبات وواسطة في الثبوت، ولكن ليس ما لا يحتاج الى واسطة في الإثبات جزءاً للماهية، لإنه يصدق عدم الحاجة الى الواسطة في مورد اللوازم البيّنة (مع انها ليست جزءاً للماهية). وليس كذلك ايضاً ان كل ما لا يحتاج في ثبوته للماهية الى واسطة (في الثبوت) يكون جزءاً للماهية، لان عدم الحاجة الى واسطة في الثبوت يصدق في جميع اللوازم، سواءً كانت من اللوازم البيّنة، مثل مساواة زوايا المثلث لقائمتين. فهاتان الخاصتان للذاتي خاصتان اضافيتان لا مطلقتان(١).

وقد بين الحكيم السبزواري الملاكات المذكورة في منطق المنظومة في بيتين، وفي الحكمة في بيت واحد، نذكرهم لكون حفظ المطالب في قالب النظم أسهل. يقول في المنطق:

ذاتي شيء لم يكن معللاً — وكان ما يسبقه تعقلاً
وكان ايضاً بيّن الثبوت له — وعرضه اعرفن مقابله

ويقول في الحكمة:

بيّنة، غنية عن السبب — اجزاء وسبقها على الكل وجب

وقد طرح اشكال يرتبط بالملاك الثالث للإمتياز، والذي هو الأساس بين الملاكات، بل الملاك الوحيد لامتياز الذاتي عن غير الذاتي، وهو ان الأجزاء عين الكل، فسيكون تقدمها على الكل بمعنى تقدمها على نفسها، وتقدم الشيء على نفسه محال. وقد أجيب عليه بجوابين:

---

(١) شوارق الالهام، ص ١٦٣.

١ ـ وإن كانت الأجزاء في الواقع عين الكل، لكنها تختلف عنه من ناحية الإعتبار الذهني، ويكفي هذا الإختلاف الذهني، لتقدم الأجزاء على الكل في مقام الذهن والتصور. وهذا الإختلاف الذهني عبارة عن لحاظ الأجزاء في ظرف الإجتماع، ولحاظها بوصف الإجتماع والكلية، والأجزاء بالاعتبار الأول مقدّمة على الأجزاء بالاعتبار الثاني.

٢ ـ الأجزاء ليست جزءاً بالنسبة الى نفس الماهية، بل هي جزء حد الماهية، ويتغاير الحد والمحدود بالإجمال والتفصيل. والحاصل أنه يوجد امور ثلاثة:

أ ـ الماهية أو المحدود (المعرَّف).

ب ـ حدّ الماهية (المعرِّف)

ج ـ اجزاء الحد (الجنس والفصل).

والمقدّم على الماهية هو حدّ الماهية، لإن رتبة الحد مقدمة على المحدود، والأجزاء بالنسبة إلى الحد اجزاء، ولكن لا مجال للجزئية والكلية بالنسبة إلى الماهية، بل إن رابطة اجزاء الحد مع المحدود رابطة عينية.

ويقول المصنف في النهاية أنه وبهذه الجهة حمل كلٍ من الأجزاء على الماهية حمل اولي ذاتي، وملاك حمل الأولي الذاتي اتحاد مفهوم الموضوع والمعمول.

ويقول الشيخ الرئيس في الإشارات في تعريف الذاتي: «*الذاتي هو المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقق ماهيته، ويكون داخلاً في مهيته جزءاً منها، مثل الشكلية للمثلث*».

ويقول المحقق الطوسي في شرحه أن اطلاق الجزء على الذاتي مجازي، لإن الجزء الحقيقي لا يحمل على الكل (مثل اليد التي هي جزء الإنسان، فلا نقول: الإنسان يد)، ولكن الذاتي يحمل على الماهية (فنقول الإنسان ناطق)، بل اللفظ الذي يدل على الذاتي هو جزء حد الماهية، وإذا ذكروا ان الذاتي جزء الماهية

فلضيق التعبير.

وقد بيّن صاحب المحاكمات (قطب الدين الرازي) وجه مجازية إطلاق الجزء على الذاتي بأن اللفظ الذي يدل على الذاتي هو جزء الفاظ الحدّ (المعرّف)، فقد وضعوا اسم الجزء المرتبط بالحد للذاتي المدلول لألفاظ الحد، وهذا من قبيل تسمية المدلول باسم الدال(١).

وهذا المطلب مع كونه صحيحاً لكنه لا يحل الإشكال المذكور، لان حاصل هذا الكلام أن كلاً من ذاتيات الماهية (الجنس والفصل) بالنسبة إلى الماهية هو عينها لا جزؤها، وهنا يقال ان ملاك امتياز الذاتيات ان تعقلها مقدم على صاحب الذاتي (الماهية)، وكلما كانت الذاتيات عين الماهية يلزم تقدم الشيء على النفس، سواءً قلنا ان الذاتيات اجزاء الماهية او اجزاء الحدّ والمعرّف.

ب ـ الفرق بين المحمولات بالضميمة، ومن صميمه (الخارج المحمول):

بعد أن اتضح ملاك امتياز المفاهيم الذاتية من غير الذاتية (العرضية)، نبحث مطلباً آخراً وهو أن المفاهيم العرضية على نوعين:

١ ـ تلك الفئة من المفاهيم العرضية التي اذا اردنا أن نحملها على الماهية يجب ان ينضمّ الوصف للماهية، ولا يتم الحمل بدون انضمامه للماهية، مثل مفهوم الأبيض بالنسبة الى الجسم، فليس لماهية الجسم بما هي هي صلاحية أن يحمل الأبيض عليها، بل يجب ان ينضمّ اليها وصف البياض حتى يمكن انتزاع الأبيض منها ويحمل عليها. ولذا سموا هذه المفاهيم بـ«المحمولات بالضميمة».

٢ ـ تلك الفئة من المفاهيم العرضية التي وان كانت خارجة عن ذات الموضوع، لكنها لا تحتاج لإنتزاعها من الموضوع (الماهية أو غير الماهية) الى انضمام

---

(١) شرح الإشارات، ج ١، ص ٣٩ ـ ٤١.

وصف إليه، بل تكفي ملاحظة ذات الموضوع لينتزع ذلك المفهوم العرضي، ويحمل على الموضوع، مثل مفهوم الإمكان الذي ينتزع من ملاحظة الماهية بالمقارنة مع الوجود والعدم.

ويسمى هذا النوع من المفاهيم بـ«المحمولات من صميمه» أو الخارج المحمول. وقد ذكر الحكيم السبزواري هذين القسمين في منطق منظومته، فقال:

والخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمة

ويبدو ان هذا التقسيم للمفاهيم العرضية الذي قسم القضايا الى نوعين قد اختص بالفلاسفة المسلمين ولا وجود لهكذا اصطلاح بين الفلاسفة الأوروبيين.

نعم قسّم *كانْت* القضايا الى نوعين: القضايا التركيبة والقضايا التحليلية، ومقصوده من القضايا التركيبية تلك القضايا التي تتضمن نوع معرفة جديدة، كأن نقول: للجسم وزن، لإنه قد بيّن في هذه القضية فضلاً عن واقعية الموضوع (الجسم) واقعية أخرى (الوزن). والمقصود من القضايا التحليلية القضايا التي محمولها ذاتي موضوعها وحدّه، ويفصله الذهن عن طريق تحليله عن الموضوع ويحمله عليه، كأن نقول: للجسم أبعاد، ماله أبعاد ذات وحقيقة الجسم، ولهذا فإن القضايا التحليلية لا تعطي معرفة جديدة، وفقط تشرح المعلوم القبلي وتحلله الىٰ عناصره[1] و ينطبق اصطلاح القضايا التركيبية والتحليلية لكانت مع اصطلاح الحمل الأولىٰ الذاتي والحمل الشايع الصناعي للفلاسفة المسلمين، ولكنه لا ينطبق على المحمولات بالضميمة ومن صميمه (الخارج المحمول). ويوجد في الفلسفة الإسلامية ـ فضلاً عن الأقسام المذكورة ـ قسم آخر، حيث لا ينتزع المحمول من ملاحظة الموضوع، بل على العكس ينتزع الموضوع من المحمول، وهو قضايا هل البسيطة، حيث يحمل

---

(١) سير حكمت در اروپا، ج ٢، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

الوجود على الماهية، لإنه بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية تنتزع[1] الماهية من حدود الوجودات الإمكانية. وكما مر في المرحلة الأولىٰ في الفصل السادس فإن هذه القضايا هي في الواقع عكس الحمل.

(١) شرح مبسوط منظومه، ج ١، ص ١٧٣.

الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع

وبعض ما يلحق بذلك

الماهيّة التامّة، التي لها آثار خاصّة حقيقية، من حيث تمامها تسمّى «نوعاً» كالإنسان والفرس.

ثمّ إنّا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد، كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما، كما أنّ فيها ما يختصّ بنوع، كالناطق المختصّ بالإنسان؛ ويسمّى المشترك فيه «جنساً»(١). والمختص «فصلاً»(٢). وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد؛ وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل، وقد فصّل ذلك في المنطق.

ثم إنّا إذا أخذنا ماهيّة «الحيوان» مثلاً، وهي مشترك فيها أكثر من نوع، وعقلناها بأنها: جسم نام حسّاس متحرّك بالارادة، جاز أن نعقلها وحدها ـ بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه، كما أنّها غير محمولة على المقارن الزائد ـ، كانت الماهية

---

(١) الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة إذا سئل عنها بما هو (ش).

(٢) الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو في ذاته (ش).

المفروضة «مادّة» بالنسبة إلى ما يقارنها و «علّة مادّية» للمجموع(١)؛ وجاز أن نعقلها مقيسة إلى عدّة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنّها: الحيوان الذي هو إما انسان، وإما فرس، وإما بقر، وإما غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصّلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تامّاً فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمّى الماهيّة المأخوذة بهذا الاعتبار «جنساً» والذي يحصّله فصلاً.

والاعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختصّ، ويسمّى بالاعتبار الأوّل «صورة» ويكون جزءاً لا يحمل على الكلّ ولا على الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني «فصلاً» يحصّل الجنس ويتمّم النوع ويحمل عليه حملاً أوّلياً.

ويظهر مما تقدّم أولاً: أن الجنس هو النوع مبهماً، وأن الفصل هو النوع محصّلاً، والنوع هو الماهية التامّة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

وثانياً: أنّ كلا من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أوّلياً؛ وأما النسبة بينهما أنفسهما: فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، والفصل خاصّة بالنسبة إليه.

وثالثاً: أنّ من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة، وكذا فصلان في مرتبة واحدة، لنوع؛ لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين.

ورابعاً: أنّ الجنس والمادّة متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادّة إذا أخِذت لابشرط، كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا أخذ بشرط لا، كان مادة، وكذا الصورة فصل إذا أخِذت لابشرط، كما أنّ الفصل صورة إذا اخذ بشرط لا.

---

(١) عبارة الكتاب هي «كانت الماهية...» والظاهر ان فاء التفريع لازمة، و «فكانت» هي الصحيحة، اي اذا تصورنا الماهية بالصورة المذكورة، فنتيجتها كذلك، انه في مورد الشق البعدي العدل للفرض للسابق قد جاء بفاء التفريع، وقال: فتكون ماهية ناقصة...، وكما أنه كلمة «فتكون» مترتبة على «وجاز أن نعقلها مقيسة...» فكلمة «كانت» مترتبة ايضاً على «جاز ان نعقلها وحدها...» ففاء التفريع لازمة في مورد «كانت» أيضاً (ش).

وأعلم أنّ المادّة في الجواهر المادية موجودة في الخارج، على ما سيأتي[١]؛ وأمّا الأعراض فهي بسيطة غير مركّبة في الخارج، ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، وانّما العقل يجد فيها مشتركات ومختصّات فيعتبرها أجناساً وفصولاً؛ ثمّ يعتبرها بشرط لا، فتصير موادّ وصوراً عقلية.

***

(١) في الفصل الرابع من المرحلة السادسة.

شرح المطالب :

فهرس المطالب التي بحثت في هذا الفصل عبارة عن :

أ ـ تعريف كل من الجنس والفصل والنوع .

ب ـ بيان بعض أقسامهم .

ج ـ التفاوت بين المادة والجنس والصورة والفصل ليس بالذات ، بل باعتبار البشرط لا واللابشرط .

د ـ عينية كل من الجنس والفصل مع النوع وان الجنس نوع بصورة مبهمة ، والفصل نوع بصورة محصّلة .

هـ ـ حمل كلٍ من الجنس والفصل على النوع حمل اولي ذاتي .

و ـ نسبة الجنس الى الفصل نسبة العرض العام إلى العرض الخاص وبالعكس .

ز ـ تحقق كل من الجنس والفصل للنوع في مرتبة واحدة محال .

ح ـ المادة في الجواهر الجسمانية موجودة في الخارج ، ولكن ليس لها وجود خارجي في الاعراض .

وبما ان المطلب الاول والثاني يبحث حوله تفصيلاً في كتب المنطق ، فقد أشير اليه بصورة اجمالية ، وكل من المطالب : (د) و (هـ) و (و) و (ز) متفرع على المطلب (ج) ويعد من نتائجه . ولذا المطلب المهم المفروض البحث حوله هو المطلب الثالث وبعده المطلب الثامن .

ـ اعتبار البشرط لا واللابشرط في المادة والجنس والصورة والفصل:

بحث الشيخ الرئيس هذا المطلب بالتفصيل في الهيات الشفاء، واوضحه صدر المتألهين في حواشيه على الشفاء، وهذا شرح المطلب:

بداية يجب أن نذكر أن اعتبار البشرط لا واللابشرط لا يختص بالجنس والفصل والمادة والصورة، بل في النوع يجري ايضاً كل من العرض العام والعرض الخاص، ويقول صدر المتألهين في هذا المجال:

«كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها ليس مدلولاً عليه بذلك اللفظ الا ببعض الإعتبارات لا بجميعها، فإنها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول، فالمعنى الجنسي بأحد الإعتبارين جنس لنوعه محمول عليه، وبالاعتبار الآخر جزء مادي له، ومادة لفصله، والفصل باحد الإعتبارين فصل محمول على افراد النوع المتقوم به، وبالإعتبار الآخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار آخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع، والنوع باحد الإعتبارين نوع محمول على اشخاصه، وبالإعتبار الآخر جزء مادي لأشخاصه، ومادة وموضوع لتشخصاته، وكذا العرض الخاص والعام، كل منها عرضي محمول على افرادها حملاً بالعرض بأحد الإعتبارين، وبالاعتبار الآخر عرض غير محمول على تلك الأفراد، وهي موضوعات له بذلك الإعتبار لا الأفراد»(١).

ولذا فرّق المحققون بين العرض والعرضي، وما يرتبط بالكليات الخمس العرضي لا العرض، لان كلاً من الكليات الخمس يحمل على افراده، والحال ان العرض ليس قابلاً للحمل، فمثلاً مفهوم البياض عرض، وليس قابلاً للحمل على الجسم، ولكن مفهوم الأبيض عرضي ويقبل الحمل على الجسم، ويقول الحكيم

---

(١) الهيات الشفاء، ص ١٩٣.

السبزواري في منطق المنظومة:

وعرضي الشيء غير العرض ذا كالبياض وذاك مثل الأبيض

والمطلب الآخر الذي يجب ان نلتفت إليه ـ وكما أشير ـ أن مفاهيم الجنس والفصل والنوع والعرضي العام والخاص تقبل الحمل على مصاديقها. ومفاهيم المادة والصورة والموضوع والعرض لا تقبل الحمل، وليست من الكليات الخمس. وما يحتاج إلى توضيح أنه كيف أوجب اعتبار اللابشرط والبشرط لا ظهور هذين القسمين من المفاهيم؟ ومقصود البشرط لا واللابشرط بالنسبة إلى اي شيء؟

علمنا في الفصل الثاني ـ حيث بينت اعتبارات الماهية ـ أن من اعتباراتها اعتبار البشرط لا، والبشرط لا على قسمين: الأول يبحث في مباحث الماهية، وهو البشرط لا بالنسبة إلى الوجود، اي تلحظ الماهية غير موجودة لا في الذهن ولا في الخارج. والثاني هو البشرط لا بالنسبة إلى ذات الماهية، اي نلحظ الماهية الموجودة والمنضم إليها بعض الأمور، بحيث تكون منضّماتها زائدة على ذاتها.

وما نبحث حوله الآن هو الإعتبار الثاني، وقد ذكرنا في الفصل الثاني أن توضيح هذا المطلب سيأتي في الفصل الرابع.

وقد ذكر المصنف (ره) مثال الحيوان، وسنذكر مفهوم الجسم الذي ذكره الشيخ الرئيس: ماهية الجسم عبارة عن الجوهر ذي الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق)، ويمكن لنا ان نلحظ هذا المفهوم بطريقين:

١ ـ ان نلحظ هذا المعنى فقط والماهية المركبة ذاتها من معنيين، الجوهر وذي الأبعاد، ولا يكون اي معنى آخر معه، ويسمى في هذه الصورة بالمادة، وهو اعتبار البشرط لا(١).

---

(١) اذا أخذ الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق بشرط أنه ليس يدخل فيه معنى غير ⇦

٢ ـ ان نلحظ المعنى المذكور بصورة اللابشرط، أي لا نلحظ مقارنة وعدم مقارنة مفهوم آخر معه، فمع كونه جوهراً ذي أبعاد، يمكن أن تقارنه مفاهيم حساس وذي اغتذاء وغيرها، فحتى وإن كان الف معنى آخر مقارناً له، فلا ينافي لحاظ مفهوم الجسم، في حين ان جميع تلك المعاني موجودة بوجود واحد. وبهذه الصورة يكون جنساً، ولذا كما يحمل على الجزء المجرد عن المعاني الأخرى، يحمل أيضاً على المجموع المركب منه ومن المعاني الأخرىٰ. وكذلك مفهوم «حساس» لإنه اذا لاحظنا هذا المعنى أنه شي «له حس، وشرطنا ألا يكون معه معنى آخر، اي لاحظناه «بشرط لا» يكون صورة بالنسبة للجسم، وجزء صوري للحيوان أو بدن الإنسان، وإذا لاحظنا فقط معنى شيء له حس، ولم نشرط له اي شرط، بحيث يكون من الجائز انضمام معانٍ اخرىٰ إليه، فيسمى فصلاً[١].

ـ الفرق بين المادة والصورة في الجواهر والاعراض:

المشهور أن الأجزاء العقلية (الجنس والفصل) تؤخذ من الأجزاء الخارجية (المادة و الصورة)، ومسلماً في الماهيات المركب وجودها الخارجي من المادة والصورة، فهنا يؤخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة[٢].

ويصح هذا المطلب في مورد الجوهر الجسماني، لإنه مركب من المادة والصورة ـ بناءً على نظرية الفلاسفة المشاء ـ ولكن الأعراض بسائط خارجية، وغير مركبة من المادة والصورة وتنحصر أجزاؤها في الأجزاء العقلية.

⇦ هذا المعنى من اغتذاء، أو حس او نطق او مقابل تلك المعاني فهو مادة (الهيات الشفاء التعليقة ١ ص ١٩٣).

(١) المصدر السابق.

(٢) درر الفوائد، ج ١، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

ويقول المحقق الآملي في هذا المجال ان لمادة وصورة الجسم تقدم بالطبع على الجسم في الوجود الخارجي والذهني، ولازم تقدمها الذهني ان تصور المادة والصورة مقدم في الرتبة على تصور الجسم، وبعد تصوره يحلّله العقل الى جزأين عقليين هما الجنس والفصل. وفي النتيجة فإن حصول الجنس والفصل في الذهن متأخر على الوجود الذهني للجسم، كما أن الحصول الذهني للجسم ايضاً متأخر عن الحصول الذهني للمادة والصورة.

وعليه، في المرتبة الأولىٰ تتوجد المادة والصورة في الذهن، وفي المرتبة الثانية مفهوم الجسم، وفي المرتبة الثالثة مفهوم الجنس والفصل، ومفهوم الجنس مأخوذ من المادة، ومفهوم الفصل مأخوذ من الصورة، ولكن في الأعراض الأمر على العكس، بدليل أنه لا اجزاء خارجية لها، يعني بداية تحصل ماهيتها البسيطة في الذهن، ثم يحللها العقل الى جزأين عقليين، وفي المرتبة الثالثة يلحظ الجزأين العقليين المذكورين لابشرط وبشرط لا، وفي النتيجة يحصل مفهوم المادة والصورة الذهني.

وبناء عليه لا يؤخذ الجنس والفصل في الأعراض من مادتها وصورتها، بل إن المادة والصورة والجنس والفصل في الأعراض في رتبة واحدة، والفرق الوحيد بينهم هو اعتبار اللابشرط والبشرط لا، ولذا قالوا ان اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة والتفاوت بينهم فقط بالإعتبار، ولا يوجد اي تفاوت آخر بينهم، وفي الأعراض اوضح من الجواهر(١).

---

(١) درر الفوائد، ج ١، ص ٣١٤ـ ٣١٥.

الفصل الخامس

في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقاقي.

فالفصل المنطقي هو أخص اللوازم التي تعرض النوع وأعـرفها، وهـو إنمـا يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوّم النوع، كالناطق للانسان، والصاهل للفرس، فان المراد بالنطق مثلاً، إما النطق بمعنى التكلّم وهو من الكيفيّات المسموعة، و إمّا النطق بمعنى إدراك الكلّيات وهو عندهم من الكيفيّات النفسانيّة؛ والكيفية كيفما كانت من الاعراض، والعرض لا يقوّم الجوهر؛ وكذا الصهيل؛ ولذا ربما كان أخصّ اللوازم أكـثر مـن واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي، كما يؤخذ «الحسـاس» و «المـتحرّك بالارادة» جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حـقيقياً لم يكـن إلا واحـداً، كـما تقدّم(١).

والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي، وهو الفصل الحقيقي المـقوّم للـنوع، ككون الانسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثمّ إنّ حقيقة النوع هي فصله الأخير، وذلك: لأنّ الفصل المقوّم هو محـصّل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الاخر على نحو الابهام مأخوذ فيه على وجـه

---

(١) الفصل السابق.

التحصل.

ويتفرّع عليه: أنّ هذيّة النوع به، فنوعيّة النوع محفوظة به، ولو تبدّل بعض أجناسه، وكذا لو تجرّدت صورته، التي هي الفصل بشرط لا، عن المادّة، التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيّته، كما لو تجرّدت النفس الناطقة عن البدن.

ثمّ أن الفصل غير مندرج تحت جنسه، بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حدّه، وإلا احتاج إلى فصل يقوّمه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتّب فصول غير متناهية.

شرح المطالب :

نبحث في هذا الفصل ثلاثة مطالب :

أ ـ تقسيم الفصل الى اشتقاقي ومنطقي.

ب ـ حقيقة ونوعية النوع بواسطة فصله الأخير.

ج ـ لا يندرج الفصل في جنسه.

فيما يرتبط بالمطلب الأول فيبحث حوله في كتب المنطق، ولا يحتاج هنا الى كثير عناء، والمطلب الأخير سهل وواضح، وسنشرح فقط المطلب الثاني، والذي هو مطلب مهم جداً ويبتني على أصلين:

١ ـ ترتبط حقيقة الشيء بصورته لا بمادته.

٢ ـ تبدلات عالم المادة من قبيل الإستكمال الجوهري، واللبس بعد اللبس، لا من قبيل الكون والفساد والخلع واللبس.

والأصل الأول مقبول لدىٰ كل الفلاسفة، ولكن الأصل الثاني يبتني على نظرية الحركة الجوهرية، التي تعد من اركان الحكمة المتعالية.

توضيح الفصل الاول : ـ قد بيّن في الفصل السابق أن مبدء انتزاع الفصل في الجواهر الجسمانية هو صورتها، بل إن هذا التعبير غير مناسب في مورد الفصل الحقيقي، والعبارة الصحيحة أن الفصل الحقيق، هو الصورة النوعية للجواهر الجسمانية.

ومن جهة أخرىٰ فإن المادة والهيولى ليست سوى القابلية والإستعداد المحض، والقابلية بمعنى الفقدان والعدم، لا الوجدان والوجود، وعليه فإن الجوهر الجسماني المركب من المادة والصورة، شيئيته وواقعيته ـ التي تترتب عليها الآثار

الوجودية ـ هي صورته لا هيولته ولا مادته.

ونتيجة هذين المطلبين ـ ١ ـ شيئية الشيء بصورته ٢ ـ الفصل الحقيقي هو الصورة ـ ان واقعية وشيئية كل شيء بفصله لا بجنسه، وكما ان المادة صرف القوة والإستعداد، فالجنس هو الإبهام وعدم التعين، وكما أن الصورة حيثية فعلية وشيئية الموجود، فالفصل هو المبيّن لحقيقته وفعليته.

واما كون الفصل الاخير يحتوي جميع الفعليات السابقة للنوع، فيبتني على نظرية الحركة الجوهرية، وإن التبدلات في عالم المادة ليست من قبيل الكون والفساد والخلع واللُبس، بأن تفقد كمالاً وتحصل على كمال آخر، بل هي على اساس اللبس بعد اللبس، أي بشكل دائمي تترتب فعلية على الفعليات السابقة، وتزيد على كمالات الموجود، ولا تفقد اية فعلية في هذا المسير. وفي النتيجة يكون الفصل الأخير للنوع ـ الذي هو صورته النوعية ـ الممثل والحاوي لجميع الفعليات السابقة للنوع بنحو البساطة وجمع الجمعي. والنفس الناطقة ـ التي هي الفصل الأخير والصورة النوعية للإنسان ـ واجدة لجميع كمالات الفصول السابقة، وليس لتعلقها أو تجردها بالنسبة الى البدن أية دخالة في هذه الجهة، ولذا ستكون انسانية الإنسان محفوظة بعد التجرد عن البدن بواسطة محفوظية النفس الناطقة.

وهنا من المناسب نقل كلام لصدر المتألهين، فيقول:

«*إن ما يتقوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة أو مركبة ليس إلا مبدء الفصل الأخير لها، وسائر الفصول والصور التي هى متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدة لوجود الماهية، التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته، وإن كان كل منها مقوماً لحقيقة اخرىٰ غير هذه الحقيقة، مثلاً القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوم المادة الأولىٰ لأجل كونها جسماً فقط كالصورة*

الإمتدادية، وبعضها يقومها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية والتنمية والتوليد، وبعضها لأجل كونها حيواناً كمبدء الحس والحركة الإرادية وبعضها لأجل كونها انساناً كمبدأ النطق، وكل من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوم بها في الوجود، فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدات أولا صارت امثالها من القوى والتوابع والفروعات اخيراً وتكون الصورة الاخيرة مبدءاً للجميع ورئيسها، وهي الخوادم والشعب»(١).

وبعبارة اخرىٰ: للنفس الناطقة حقيقة بسيطة، وهي ـ في عين البساطة ـ جامعة لجميع كمالات فصولها السابقة، كمال الجوهرية والجسمية والمعدنية والناميّة والحساسية والتحرّك بالإرادة، مع فارق أن هذه الفعليات موجودة في غير النفس الناطقة بنحو التفصيل والكثرة، وفي النفس الناطقة بنحو البساطة والوحدة.

وأيضاً بعبارة أخرىٰ: ما أخذ من هذه الأجناس والفصول في حقيقة نوع الإنسان هو واقعيتها بصورة الإبهام لا بصورة التعيّن (فهي على ابهامها معتبرة) فمثلاً في مورد الإنسان المأخوذ من الجوهر قد أخذ بشكل أعم من الجوهر المادي والمجرد، ومن الجسم أعم من الطبيعي والمثالي، ومن الحياة أعم من الدنيوى والأخروي، ومن الحساسية اعم من الإحساس بواسطة المشاعر والعلم الحضوري بالمحسوسات (مثل علم الواجب تعالى بالموجودات)، ومن المحركيّة أعم من التحريك بالقوى البدنية وبالقدرة الروحية. وفي النتيجة تتحقق هذه المعاني للنفس بعد تجردها عن البدن. نعم اذا أخذت الأجناس والفصول المذكورة بصورة التعيّن، وخصوص ماديها ودنيويها في حد نوع الإنسان، فلا يمكن للنفس الناطقة أن تكون لوحدها واجدة لها، ولكن معانيها مأخوذة في حد الإنسان بصورة الإبهام(٢).

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) شرح المنظومة: المقصد ١، الفريدة ٥.

الفصل السادس

في النوع وبعض أحكامه

الماهيّة النوعيّة توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد، لأنّ الحمل بين كل منها وبين النوع أوّليّ، والنوع موجود بوجود واحد؛ وأمّا في الذهن فهي متغايرة بالابهام والتحصّل، ولذلك كان كلّ من الجنس والفصل عرضيّاً للآخر زائداً عليه، كما تقدم[1] (ف ٤).

ومن هنا ما ذكروا: أنّه لابدّ في المركبّات الحقيقيّة ـ أي الأنواع الماديّة المؤلّفة من مادّة وصورة ـ أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتّى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة، وقد عدّوا المسألة ضروريّة لا تفتقر الى برهان.

ويمتاز المركّب الحقيقيّ من غيره بالوحدة الحقيقيّة، وذلك بأن يحصل من تألّف الجزئين مثلاً أمر ثالث، غير كلّ واحد منهما، له آثار خاصّة غير آثارهما الخاصّة؛ كالأمور المعدنيّة التي لها آثار خاصّة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركّب من أفراد، والبيت المؤلّف من اللبن والجصّ وغيرهما.

ومن هنا أيضاً، يترجّح القول بأنّ التركيب بين المادّة والصورة اتحاديّ لا

---

(١) لايوجب التغاير المفهومي أن يكون المفهومان عرضيين بالنسبة الى بعضهما، وفي النتيجة يكون حملهما شايعاً لا أولياً، لأنه يوجد بين الحد والمحدود تغاير مفهومي، ولكن حملهما أولي ذاتي، وليست نسبتهما نسبة مفهومين عرضيين (ش).

انضماميّ، كما سيأتي (ف ٦، م٦).

ثمّ إنّ من الماهيّات النوعيّة ما هي كثيرة الأفراد، كالأنواع التي لها تعلّق بالمادّة، مثل الانسان، ومنها ماهو منحصر في فرد، كالأنواع المجردة تجرّداً تامّاً، من العقول؛ وذلك لأنّ كثرة أفراد النوع إمّا أن تكون تمام ماهيّة النوع، أو بعضها، أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد، لوجوب الكثرة في كلّ ما صدقت عليه، ولا كثرة إلاّ مع الآحاد، هذا خلف؛ وإمّا أن تكون لعرض مفارق يتحقق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذ أن يكون في النوع إمكان العروض والانضمام، ولا يتحقق ذلك إلاّ بمادّة، كما سيأتي (ف ٤، م٦) فـ«كل نوع كثير الأفراد فهو مادّيّ»، وينعكس إلى أنّ ما لا مادّة له، وهو النوع المجرّد، ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب.

شرح المطالب:

فهرس مطالب هذا الفصل عبارة عن:

أ ـ أجزاء الماهية النوعية متحدة في الخارج، ومتغايرة في الذهن.

ب ـ المركب على قسمين: ١ ـ حقيقي. ٢ ـ غير حقيقي. والمركب الحقيقي هو ما تحتاج اجزاؤه الى بعضها، ويحصل من تركيب الأجزاء أمر ثالث يترتب عليه أثر خاص، يغاير أثر كلٍ من الأجزاء.

ج ـ التركيب بين المادة والصورة اتحادي لا انضمامي.

د ـ الماهيات النوعية قسمان: ١ ـ مجرد. ٢ ـ مادي.

في الماهيات النوعية المادية الكثرة الفردية ممكنة، ولكن في مورد الماهيات النوعية المجردة الكثرة الفردية غير ممكنة، وينحصر كلّ نوع منها في فرد واحد.

هـ ـ يستلزم وجود الإمكان الإستعدادي وجود المادة، ولا مجال للإمكان الإستعدادي في الموجودات المجردة.

وكلّ من المطلب الأول والثاني والرابع لا يحتاج كثير توضيح، وأما المطلب الثالث فهو مطلق دقيق سيأتي في المباحث المرتبطة بالمادة والصورة في المرحلة السابعة. وسيطرح المبحث الأخير في مباحث القوة والفعل في المرحلة العاشرة (انشاء الله).

الفصل السابع

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

ربما ظنّ: أنّ الكليّة والجزئيّة إنّما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسّي لقوّته يدرك الشيء بنحو يمتاز من غيره مطلقاً، والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقاً ويقبل الانطباق على أكثر من واحد؛ كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون هو زيداً، أو عمراً، أو خشبة منصوبة، أو غير ذلك، وهو أحدها قطعاً؛ وكالدرهم الممسوح القابل الانطباق على دراهم مختلفة.

ويدفعه: أنّ لازمه أن لا يصدق المفاهيم الكليّة؛ كالانسان مثلاً، على أزيد من واحد من أفرادها حقيقة، وأن يكذب القوانين الكليّة المنطبقة على مواردها اللامتناهية إلاّ في واحد منها، كقولنا: الأربعة زوج، وكلّ ممكن فلوجوده علّة، وصريح الوجدان يبطله؛ فالحق أنّ الكليّة والجزئية نحوان من وجود الماهيّات.

شرح المطالب:

يدور البحث في هذا الفصل حول الكلي، وأنّه ماهو التفاوت بين المفاهيم الكليّة والجزئية؟

طرحت في هذا المورد نظريتان، الأولى نظرية من اعتبر المفهوم الكلي من قبيل الجزئي المردد، وان الكلي هو في الحقيقة الجزئي، لكن ليس الجزئي المعيّن بل الجزئي المبهم والمردد، وهي نظرية حسيّي أوروبا، أي الذين يعتقدون بالإدراكات الحسية فقط، وينكرون أي نوع من الإدراك العقلي، وكما جاء في المتن، فانهم يعتبرون الإدراك الجزئي إدراكاً حسيّاً قويّاً، والإدراك الكلي إدراكاً عقلياً ضعيفاً ومبهماً. ويقول هيوم «*ان ما نسميه بالمعقولات، ونقول بالمرتبة العالية له، ليس سوى احساسات ضعيفة وخفيفة أو أنها مركبة من بعضها*»(١).

لم تطرح هذه النظرية بهذه الكيفية بين الحكماء المسلمين، ولعل الشخص الوحيد الذي التفت اليها ـ ولذا كانت تحقيقاته أكثر في باب الكلي ـ هو صدر المتألهين، أي انّه قدّم نظرية في باب الكلي تجيب برهانياً على هيوم ومن ذهب مذهبه.

فقد أثبت أن الكلي لا يصير جزئياً مبهماً، أي الجزئي لا يصير كلياً بالتنزّل، بل بالتعالي يصبح كليّاً، لأن حقيقة الجزئي المتنزّلة هي الجزئي المردد، ولكن حقيقة الكلي، أن ما يتصور في الذهن هو بحيث يكون الواحد جامعاً لكلّ الأفراد، ومعجزة الذهن هذه، ان يكون له هكذا قدرة، أن يستطيع عن طريق التصور الكلي أن يشكّل قضية، يحصل بواسطتها قانون كلي للأفراد غير المتناهية، وهذا في المقام الأعلى للنفس (أعلى من ذلك المقام حيث يتصور مفهوم الجزئي)(٢).

---

(١) سير حكمت در اروپا: ج٢، ص١٤٩.

(٢) شرح مبسوط منظومه: ج١، ص٣٠٩ ـ ٣١٠.

ـ لا تستلزم الكلية وجود المصاديق:

يمكن أن يتوهم ان المفهوم يكون كلياً، عندما يكون له خارج الذهن أفراد ومصاديق متعددة، ومنشأ هذا التوهم عدم وجود التصور الصحيح عن كلية الماهية. وقد فسّر المصنف (ره) كلية الماهية في نهاية الحكمة بهذه الكيفية:

«ومعنى كلية الماهية ان الماهية التي في الذهن كلّما ورد فيه فرد من أفرادها، وعرض عليها، اتحدت معه، وكانت هي هو، وهذه الخاصة هي المسماة بالكلية، وهي المراد باشتراك الأفراد في الماهية، فالعقل لا يمنع من تجويز صدق الماهية على كثيرين بالنظر الى نفسها، سواء كانت ذات أفراد كثيرين في الخارج أم لا»(١).

ويمكن أن يطرح هنا اشكال، وهو أن الكلية لازمة للوجود الذهني للماهية، وعلى هذا الأساس يجب أن تكون جميع المفاهيم الذهنية كليّة، فيخدش في تقسيم المفاهيم الى كلّي وجزئي.

وقد ذكر المصنف هذا الإشكال في نهاية الحكمة، وفي تعليقته على الأسفار، وأجاب عليه بجواب حاصله أن جزئية الإدراك الحسي ليست من ناحية كونه مفهوماً ذهنياً (يقارن مع المعلوم الخارجي)، بل بلحاظ اتصال الحس مع المعلوم الخارجي، وبلحاظ ان الإنسان يعتبر ان الإدراكات الحسية تتحقق عن طريق نوع من تأثر الحواس بالموجود الخارجي، وأيضاً جزئية الصور الخيالية بسبب اتصالها بالصور الحسية، سواءً كانت الإدراكات الخيالية بمعنى تذكر الصور الحسية السابقة أو بمعنى تركيب تلك الصور(٢).

---

(١) نهاية الحكمة المرحلة (٥)، الفصل (٣).

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة ٥، الفصل ٣. الأسفار: ج ٢، ص ١١.

الفصل الثامن

في تميز الماهيّات وتشخصها

تميّزُ ماهيّة من ماهيّة أخرىٰ بينونتُها منها، ومغايرتُها لها، بحيث لا تتصادقان؛ كتميّز الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق. والتشخّص كون الماهيّة بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، كتشخّص الإنسان الذي هو زيد.

ومن هنا يظهر أوّلاً: أنّ التميّز وصف إضافي للماهيّة؛ بخلاف التشخّص، فانّه نفسي غير إضافيّ.

وثانياً: أنّ التميّز لا ينافي الكليّة، فانّ انضمام كلّي إلى كلّي لا يوجب الجزئية، ولا ينتهي إليها وإن تكرّر؛ بخلاف التشخّص.

ثم إنّ التميّز بين ماهيّتين: إمّا بتمام ذاتيها؛ كالأجناس العالية البسيطة، إذ لو كان بين جنسين عاليين مشترك ذاتيّ، كان جنساً لهما واقعاً فوقهما، وقد فرضا جنسين عاليين، هذا خلف.

وإمّا ببعض الذات، وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك، فتمايزان بفصلين، كالانسان والفرس.

وإمّا بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهيّة النوعيّة فتمايزان بالأعراض المفارقة، كالانسان الطويل المتميّز بطوله من الانسان القصير.

وهنا قسم رابع، أثبته من جوّز التشكيك في الماهيّة، وهو: اختلاف نوع

واحد بالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وغيرها، في عين رجوعها الى ما به الاشتراك؛ والحق أن لا تشكيك إلاّ في حقيقة الوجود، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز.

وأمّا التشخّص: فهو في الأنواع المجرّدة من لوازم نوعيّتها؛ لما عرفت أنّ النوع المجرّد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: «إنّها مكتفية بالفاعل توجد بمجرّد إمكانها الذاتيّ»، وفي الأنواع المادّيّة، كالعنصريّات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع؛ وهي تشخّص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكوّنه إلى منتهاه، كالفرد من الانسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا، ومبدأ زماني كذا إلى مبدأ زماني كذا، وعلى هذا القياس. هذا هو المشهور عندهم.

والحق ـ كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين ـ أنّ التشخّص بالوجود، لأنّ انضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئيّة؛ فما سمّوها أعراضاً مشخّصة هي من لوازم التشخّص وأماراته.

شرح المطالب:

آخر بحث في هذه المرحلة، بحث تميّز وتشخص الماهية. وقد عرِّف أوّلاً كلّ من التميز والتشخص، وبيّن فرقهما، ثم ذكرت ملاكاتهما. ويكفي تعريف التميز والتشخص وبيان فرقهما بذلك المقدار الذي جاء في المتن، ولا يحتاج الى شرح منفصل، وما يجب أن نبحث حوله ملاكات تميّز الماهيات، وأيضاً ملاك تشخصها.

أ ـ ملاكات تميز الماهيات:

يوجد لتميّز ماهية عن أُخرىٰ ثلاثة ملاكات معروفة هي:

١ ـ التميز بتمام الذات، مثل الأجناس العالية (المقولات العشر).

٢ ـ التميز بجزء الذات، مثل الأنواع المندرجة في جنس واحد.

٣ ـ التميز بالعوارض الخارجة عن الذات، مثل الأصناف والأفراد المندرجة في نوع واحد.

وقد ذكر قسم رابع يسمّى بالتميز التشكيكي. ووقع الاختلاف في أن القائلين باصالة الماهية ـ كشيخ الإشراق ـ اعتبروه مرتبطاً بالماهية أي ان الماهية تقبل التشكيك. ولكن في نظر القائلين بأصالة الوجود يختص هذا النوع من التميز بالوجود، وحقيقته المراتب المختلفة للوجود بلحاظ الكمال والنقص، والتقدم والتأخر، والشدة والضعف وغيرها.

وقد أتى الحكيم السبزواري (ره) على ذكر هذه الملاكات، فقال:

المميّز اما بتمام الذات ... او ببعضها او جا بمنضمات

بالنقص والكمال في المهية ... أيضاً يجوز عند الإشراقية

وما يجب ذكره انه لم يقل جميع القائلين باصالة الماهية واعتبارية الوجود بجواز التشكيك في الماهية، وقد ذكر الحكيم السبزواري هذا المطلب في بحث اصالة الوجود بعنوان كونه من أدلّة اصالة الوجود، فيقول انّه لا شك ان للعلّة تقدّم رتبي وذاتي على المعلول، فإذا فرضنا ان العلّة والمعلول كليهما من نوع واحد، كأن تكون النار علّة لحصول نار أُخرىٰ، فمع الإلتفات الى ان ماهيتهما واحدة وألا مجال للتشكيك في الماهية، فإذا كان الوجود مفهوماً اعتبارياً ولم يكن له واقعية عينية؛ فكيف يمكن تفسير العلية والمعلولية في هذه الموارد؟

ثم يضيف: «*وقد جمع جمّ غفير منهم بين اعتبارية الوجود ونفي التشكيك في الماهية*».

ثم يقول أنّه بناءً على أصالة الوجود تحل هذه المشكلة بسهولة، لأنّه وان كان المتقدم والمتأخر كلاهما من ماهية واحدة، ولكن ما به التقدم والتأخر هو حقيقة الوجود.

اما لماذا لا يصح التشكيك في الماهية، فمن جملة أدلته المعروفة انّه اذا حصلت الأشدية والأضعفية في الماهية، فإذا كان ما به التفاوت داخلاً في الماهية الأشد، فستكون الماهية الأضعف غير الماهية الأشد، وإذا لم يكن ما به التفاوت داخلاً في الماهية الأشد، فلن يكون تفاوت الماهية الأشد والأضعف في الماهية، بل يكون تفاوتهما بواسطة أمر خارج ذاتهما وماهيتهما(١).

ولكن صدر المتألهين اعتبر ان هذا الإستدلال من قبيل المصادرة على المطلوب فيقول: «*إذ الكلام في أن التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين*

(١) حاشية المرحوم الآملي على المنظومة: ج١، ص٣٢. وسنبحث في هذا المجال في مبحث أصالة الوجود.

الشيئين لا بما يزيد عليه»[١]. ولكنه اعتبر في الشواهد الربوبية ان التشكيك في الماهية غير صحيح، وجعله مختصاً بحقيقة الوجود فيقول: «*المعاني الكلية لا تقبل الأشد والأضعف سواءً كانت ذاتيات أو عرضيات، سوى الوجود فإنّه بذاته مما يتفاوت كمالاً ونقصاً وتقدّماً وتأخراً*»[٢].

ب ـ ملاك تشخص الماهيات:

بداية يجب أن يكون لدينا تصور صحيح عن التشخص، حتى يعلم ماهو ملاكه. المقصود من التشخص أن ينطبق شيء في نظر العقل على مصداق واحد، ولا يجوز انطباقه على أكثر من مصداق، ولذا لا يتوهم أن التشخص واحد مع الشيء المشخص في الخارج. فمثلاً إذا أخذنا بعين الإعتبار مجموعة من الخصوصيات، وكانت هذه الخصوصيات تنطبق في الخارج ونفس الأمر على فرد واحد، فهنا الفرد المذكور مشخص، ومثلاً من ناحية القوانين القضائية، بعد الأخذ بعين الاعتبار تلك الخصوصيات، وانطباقها على فرد معين في الخارج، يعرف الإنسان المجرم بشكل مشخص. ويطلب للقضاء، ولكن من الناحية الفلسفية لم يتحقق التشخص، لأن العقل لا يعتبر انطباقها على فرد آخر غير الفرد المذكور محالاً، ولذا إذا وجد فرد آخر بتلك الخصوصيات، فستنطبق عليه تلك الخصوصيات. وبعد أن اتضح المقصود من التشخص، يمكن الحصول على ملاك التشخص بشكل واضح، وهو ما قاله الفارابي، أي ان ملاك تشخص الموجود هو وجوده العيني وواقعيته، لأن الوجود العيني للموجود ليس فقط لا ينطبق على مصاديق أُخرىٰ في الواقع الخارجي، بل أيضاً في نظر العقل هكذا انطباق محال وغير ممكن.

---

(١) الأسفار: ج١، ص٤٢٨.

(٢) هستي شناسي در مكتب صدر المتألهين: ص١٠٣.

واما انضمام المفاهيم الكلية، فإنّه وإن كان يضيّق دائرة المفهوم، ويتشخص الموجود الخارجي وينحصر المصداق في فرده بعد انضمام كثير من المفاهيم الكلية؛ فمع هذا لا يمتنع صدق هذا المفهوم على مصاديق أُخرىٰ. ويقول صدر المتألهين:

«*والحق أن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره، انما يكون بأمر زائد على الماهية، مانع بحسب ذاته من تصور الإشتراك فيه، فالمشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الإشتراك فيه، لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلم الثاني، فإن كلّ وجود متشخص بنفس ذاته، واذا قطع النظر عن نحو الوجود للشيء، فالعقل لا يأبى عن تجويز الإشتراك فيه، وان ضم اليه ألف مخصص*»(١).

(١) الاسفار: ج٢، ص١٠.



في المقولات العشر

وهي الاجناس العالية التي اليها تنتهي انواع الماهيات

وفيها أحد عشر فصلاً

الفصل الأوّل

تعريف الجوهر والعرض ـ عدد المقولات

تنقسم الماهيّة، انقساماً أوّليّاً، إلى جوهر وعرض؛ فانّها إمّا أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده»؛ سواء وجدت لا في موضوع أصلاً، كالجواهر العقليّة القائمة بنفسها، أو وجدت في موضوع لا يستغنى عنها في وجوده، كالصور العنصرية[١] المنطبعة في المادّة المتقوّمة بها؛ واما أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها»، كماهيّة القرب والبعد بين الأجسام، وكالقيام والقعود، والاستقبال والاستدبار، من الانسان.

ووجود القسمين في الجملة ضروريّ، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهريّة الأعراض؛ فقال بوجوده من حيث لا يشعر. والأعراض تسعة هي المقولات والأجناس العالية، ومفهوم العرض عرض عام لها[٢]، لا جنس فوقها؛ كما أنّ

---

(١) لا يختص هذا المطلب بالصورة الجسمية أو العنصرية، بل يجري أيضاً في مورد الصورة النوعية، والمادة ـ التي هي موضوعها ـ تحتاج في وجودها الى الصورة الجسمية، وأيضاً الى الصورة النوعية، فتحتاج الى الصورة الجسمية في تحققها ووجودها، وإلى الصورة النوعية في تنوعها (ش).

(٢) وإلا انحصرت المقولات في مقولتين، والعروض قيام وجود شيء بشيء آخر، يستغني عنه في وجوده، فهو نحو الوجود (منه قدس سره).

المفهوم من الماهيّة(١) عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها.

والمقولات التسع العرضيّة هي: الكم، والكيف، والاين، ومتى، والوضع، والجدة، والاضافة، وأن يفعل، وأن ينفعل. هذا ما عليه المشّاؤون من عدد المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنّها أربع، بجعل المقولات النسبيّة، وهي المقولات السبع الأخيرة، واحدة. وذهب شيخ الاشراق إلى أنّها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة(٢).

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جدّاً؛ ونحن نلخّص القول على ما هو المشهور من مذهب المشّائين، مع إشارات إلى غيره.

---

(١) وهو ما يقال في جواب ما هو (منه قدس سره)

(٢) فالمقولات عنده هي: الجوهر والكم والنسبة والحركة (منه قدس سره).

شرح المطالب:

قد بحث في هذا الفصل حول عدّة مطالب:

أ ـ تقسيم الماهية الى جوهر وعرض.

ب ـ الدليل على انحصار الماهية في القسمين المذكورين.

ج ـ التحقق الخارجي للجوهر والعرض.

د ـ تعداد المقولات العرضية بناءً على مذهب المشائين.

هـ ـ نظرية صاحب البصائر وشيخ الإشراق في مورد تعداد المقولات.

وفيما يتعلق بالمطلب الأول والثاني ذكروا ان الماهية من ناحية الوجود الخارجي لا تخرج عن حالتين:

١ ـ ألا تحتاج الى الموضوع الذي لا يحتاج الى الماهية، وتسمى هذه الماهية بالجوهر.

٢ ـ أن تحتاج الى الموضوع الذي لا يحتاج في وجوده الى تلك الماهية.

وفيما يرتبط بالمطلب الثالث، فقد اعتبر المصنف (ره) وجود الجوهر والعرض في الخارج أمراً بديهياً، ولا يحتاج الى دليل.

ثم ذكر ان عدد المقولات يطابق نظرية فلاسفة المشاء الذين يعتقدون بمقولة جوهرية، وتسع مقولات عرضية. أما صاحب البصائر فقد عدّها أربع مقولات، لأن سبعاً من المقولات النسبية في النظام الفلسفي للمشائين، اعتبرها مقولة واحدة، ووافقه شيخ الإشراق في ذلك، لكنّه عدّ الحركة مقولة منفصلة، فكانت المقولات عنده خمس.

وما جاء به مؤلف «البصائر» في كتاب «البصائر النصيرية» في مورد عدد

المقولات هو نفس النظرية المشهورة بين المشائين، ومع ذلك فهي تنسب إليه(١).

وقد بيّن شيخ الإشراق وجه انحصار المقولات في خمس على الشكل التالي: أن الماهية اما جوهر أو غير جوهر يقال له العرض والهيئة، والهيئة على قسمين: فإما أن يكون ثباتها قابلاً للتصور أو يكون غير قابل للتصور، القسم الثاني هو الحركة، والقسم الأول أما ان يكون بدون المقارنة مع هيئة أُخرىٰ غير قابل للتصور، وهو مقولة الإضافة، أو يكون بدون المقارنة مع الغير قابلاً للتصور، وهو على قسمين: فإما أن يقبل التساوي والتفاوت والتجزي بالذات، فهو مقولة الكم، أو لا يقبل تلك الصفات بالذات، وهو مقولة الكيف. وقال في كتاب التلويحات ان المتى والأين والمِلك والوضع لا يقبلون التصور بدون تصور الإضافة، لأنه عندما يكون الجسم في المكان، فلا يحصل للجسم سوى هيئة الإضافة الى المكان، وهي الإضافة الخاصة له، ولذا فإن الإضافة بالنسبة الى هذه المفاهيم الأربعة ذاتية وأيضاً أعم، وعندها لن تكون المفاهيم المذكورة أجناساً عالية.

والفعل والإنفعال حركة تنسب الى الفاعل أو القابل، فحقيقتها الإضافة، إضافة الحركة الى الفاعل والقابل، ولذا ما يمكن أن يكون مقولة هو مفهوم الإضافة.

جواب كلام شيخ الإشراق أنّه: أوّلاً ما ذكره بعنوان كونه مقولة الإضافة هو مطلق النسبة وليس اضافة، بل الإضافة مكرّرة. وثانياً مقولات الأين والملك والمتى والوضع والفعل والإنفعال وان كانت تشتمل على النسبة، ولذا تسمّى بالمقولات النسبية؛ ولكن نفس النسبة ليست مقولة، بل الهيئة التي تحصل من نسبة الشيء الى المكان أو الزمان تسمّى مقولة، وهذه الهيئة ليست سواء فيها. ومفهوم الحركة ينتزع من نحو الوجود السيّال وغير القارّ، فلن يكون داخلاً في

(١) يرجع الى الأسفار: ج ٤، ص ٤. شرح الهداية الأثيرية: ص ٢٦٤.

المقولات(١).

وهنا يجب تقديم توضيحات حول مطلبين:

١ ـ جميع الحقائق والموجودات الإمكانية اما أن تكون داخلة في مقولة الجوهر، أو مندرجة في المقولات العرضية، أم يوجد موجودات غير داخلة في أيٍّ منها؟ والجواب انّه ليس كلّ ما له واقعية، ويعدّ من الحقائق العينية لعالم الإمكان، يكون داخلاً في إحدى المقولات العشر، ولكن كلاً من الماهيات الإمكانية مندرج في واحدة منها.

ومن المناسب هنا نقل كلام لصدر المتألهين، وبداية يذكر اشكالاً في مورد كون جميع الحقائق الإمكانية مندرجة في إحدىٰ المقولات العشر، فيقول:

«(فإن قيل): هنا أمور خارجة عن العشرة، كالوحدة والنقطة والآن والوجود والشيئية والحركة والإعتبارات العامة (المعقولات الثانية)، وكذلك الفصول البسيطة، ومفهوم المشتقات كالأبيض والحار وأمثالهما، وكذلك الأعدام كالعمى والجهل (قلنا): اما الأعدام بما هي عدم فيجب خروجها، لأن كلامنا من الأمور الوجودية، وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض، وكلامنا فيما بالذات، وكذلك حكم المشتقات والمركبات، لأن الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة، كما أن الوجود معتبر. واما خروج نفس الوجود فلأن الكلام في المهيات والوجود خارج عنها ـ كما علمت ـ وأما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود ـ كما علمت ـ واما النقطة فهي عدمية (والبحث في المقولات حول الحقائق الوجودية)، واما الحركة فهي نحو من الوجود كما أشرنا اليه (الوجود السيّال والمتغير بالذات)، وأما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للمهيات النوعية، واما الشيئية والممكنية من الأمور الشاملة فلا

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ٦، الفصل ٢.

تحصل لها إلا بالخصوصيات (أي ليست من المعقولات الأولية بل من المعقولات الثانية)... والشيخ قد سلّم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر، وذلك لا يناقض دعوى عشرية الأجناس العالية، فإن كلّ ما كانت له مهية متحصلة من جنس وفصل، فهو تحت إحدى هذه المقولات، فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر، كما أن من ادّعى أن أهل المدينة عشرة أقوام فإذا وجدنا أقواماً بداة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينيين»(١).

٢ ـ ما هو الدليل على وجود الجوهر؟

من الممكن أن يقال أنّه لا دليل لنا على وجود الماهية الجوهرية في الخارج، لأن طريقنا الوحيد لمعرفتنا بالحقائق العينية هو الحواس، وما يقع في مجال الإدراك الحسي ليس سوى الأعراض، فندرك الألوان بالعين والروائح بالأنف، والحرارة والبرودة... باللمس، والعوارض الأخرىٰ بواسطة الحواس الأخرىٰ، ولكن ليس لدينا حسن ندرك به الجوهر، ولذا لا طريق لنا لإثبات الماهية الجوهرية في الخارج، والشيء الوحيد الموجود عن طريق الإلهام الذهني عدّة من الخواص والأعراض لأمر مفروض نسميه بالجوهر والصورة الجوهرية.

وحتى يتضح جواب هذا الإشكال، يجب أن نرى قبل كلّ شيء من أين وكيف يحصل مفهوم الجوهر للإنسان؟ فهل يحصل من مطالعة الموجودات الخارجية، أم من طريق آخر؟

والجواب اننا نحصل على هذين المفهومين عن طريق مطالعة نفسنا وحالاتنا، لأن المقصود من الجوهر القيمومة في نفس الموجود، والمقصود من مفهوم العرض

---

(١) الأسفار: ج ٤، ص٦ ـ ٨.

القيمومة في غير الموجود، ونحن ندرك هذا المطلب بوضوح أن واقعية نفسنا لا تحتاج في تحققها الى الحالات النفسية، لكن هذه الحالات محتاجة في تحققها الى النفس، ولا واقعية لها من دونها. فلا يمكن أن تتحقق الإرادة والمحبة والعداوة وغيرها من دون تحقق النفس، ولكن يمكن تحقق النفس من دونها، ولذا تكون النفس جوهراً، وحالاتها عرضاً.

وعليه فإن واقعية النفس وحالاتها دليل واضح على تحقق ماهية الجوهر والعرض في الخارج. وبعد أن نحصل على هذا المطلب في مورد النفس وحالاتها، نجري هذا الحكم في مورد الآثار التي نشاهدها في الموجودات الخارجية، أي بعد أن نجد فيها ملاك العرض (الحاجة الى الغير) نثبت لها الواقعية الجوهرية.

وبعبارة أُخرىٰ: وان لم نملك حس معرفة الجوهر، ولكنّا نثبت وجوده من خلال إدراك الأعراض وخاصية حاجتها الى الغير.

ومثال آخر واقعية العدد، حيث ان الخواص الرياضية الكثيرة التي نحصل عليها للعدد، لا يبقى معها مجال للشك في وجوده، وفي نفس الحال فإن وجود العدد في الخارج بدون المعدود أمر غير ممكن، وواقعية العدد ليست عين وجود المعدود، وليست خارجة عن وجوده، ولذا يكون العدد عرضاً ومعدوده جوهراً.

ويمكن أن يستفاد أيضاً من واقعية النسب بين الأجسام لتوضيح هذا المطلب، فمثلاً نسبة القرب والبعد بين الأجسام، فمع كونها لها واقعية، لا يمكن تحقق واقعيتها بدون تحقق الأجسام التي هي أطراف هذه النسب. وعليه النسب تحتاج في وجودها الى غيرها، وهذه الحاجة تحققها الواقعية العينية الأُخرىٰ. والنتيجة أن بعض الواقعيات الخارجية يحتاج الى الغير ويقوم به، وبعضها يقوم في نفسه ويحقق حاجة الواقعية الأولىٰ. ونسمّي الأول عرضاً والثاني جوهراً(١).

---

(١) يرجع الى: أصول فلسفه وروش رئاليسم: ج ٢، ص ٥٤ و ج ٤، ص ٣٠٣.

وبناءً على ذلك، فإن من أنكر وجود الجوهر، فهو في الحقيقة قد اعتقد بجوهرية الأعراض بدون أن يلتفت الى ذلك، لأنه اذا لم تكن الأعراض قائمة في وجود الجوهر، يجب أن تكون قائمة في نفسها، ولا نقصد من الجوهر سوى الوجود القائم بالنفس.

الفصل الثاني
في أقسام الجوهر

قسموا الجوهر، تقسيماً أوّليّاً، إلى خمسة أقسام: المادّة، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجوهر(١). فالعقل هو «الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً»؛ والنفس هي «الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً المتعلق بها فعلاً»؛ والمادّة هي «الجوهر الحامل للقوّة»؛ والصورة الجسمية(٢) هي «الجوهر المفيد لفعليّة المادّة من حيث الامتدادات الثلاث»؛ والجسم هو «الجوهر الممتد في جهات الثلاث».

ودخول الصورة الجسميّة في التقسيم دخول بالعرض، لأنّ الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة، وان صدق عليها الجوهر، كما عرفت في بحث الماهية، ويجري نظير الكلام في النفس(٣).

---

(١) كلمة ما في قوله «ما قام» موصولة، وقوله «من الجوهر» بيان للفظ «ما»، وحاصل المعنى ان تقسيم الجوهر الى الأقسام الخمسة ليس تقسيماً عقلياً وبرهانياً يدور أمره بين النفي والإثبات، بل استقرئت الجواهر التي أقيم البرهان على وجودها، وحاصل ذلك الاقسام الخمسة (ش).

(٢) الصورة النوعية هي أيضاً من أقسام الجوهر وتوجب تنوع الأجسام (ش).

(٣) لأن النفس ـ فيما له نفس ـ صورة للنوع الجوهري، وفصول الجواهر ليست مندرجة ⇦

شرح المطالب:

المطالب التي بحثت في هذا الفصل هي:

أ ـ الأقسام الخمسة للجوهر (العقل والنفس والمادة والصورة والجسم).

ب ـ تعريف كلّ من الأقسام المذكورة.

ج ـ مستند هذا التقسيم الإستقراء لا الدليل العقلي.

د ـ ليست الصورة والنفس مندرجة في مقولة الجوهر، وان كان مفهوم الجوهر ينطبق عليها.

وما يحتاج الى بيان هو المطلب الرابع، فنقول ان انطباق مفهوم الجوهر على الصورة والنفس لا يستلزم أن يندرجا في مقولة الجوهر ويعدّا من أنواعها، لأنهما فصل للجوهر الجسماني، والفصل الأخير للنوع هو مثل جنسه العالي بسيط، وليس مركباً من الجنس والفصل، لأنه اذا كان مركباً من الجنس والفصل، فينقل الكلام الى فصله، واذا كان مركباً، فله فصل آخر، ولازمه تسلسل الفصول الى ما لا نهاية، وهو محال. وهنا يطرح إشكال وهو أنّه اذا لم تكن الصورة والنفس داخلتين في مقولة الجوهر، فيجب أن تدخلا في مقولة العرض، ولازم ذلك أن تتقوم الماهية الجوهرية كالجسم ووجود الإنسان بالماهية العرضية، وهو انّه ليست كلّ

⇦تحت مقولة الجوهر (عنه قدس سره).

ومن هنا يتضح أن قيد استغناء الموضوع عن الماهية في التعريف ليس لادخال الصور الجوهرية الحالة في المادة، لأن الصورة غير مندرجة في مقولة الجوهر، بل الهدف من ذلك القيد هو بيان خاصة الموضوع، وهو أنّه قائم في نفسه، فالجوهر موجود لا في موضوع، أي ليس وجوده لغيره، وقيد الإستغناء يبين هذا المطلب (نهاية الحكمة، المرحلة ٦، الفصل ٢).

الموجودات الإمكانية مندرجة في احدى المقولات العشر بل كثير من الواقعيات الإمكانية خارجة عنها، ومن جملتها الماهيات البسيطة، مثل نفس الأجناس العالية، والفصول الأخيرة للأنواع، بالدليل الذي مرَّ سابقاً أنّها بسيطة، والنتيجة انّها لن تكون مندرجة في أيٍّ من المقولات، خصوصاً ان صدر المتألهين يعتبر ان الفصول الحقيقية من سنخ الوجود لا الماهية، وموضوع بحث المقولات الماهية لا الوجود.

وقد صرّح ابن سينا في «قاطيغورياس الشفاء» ان المراد من انحصار الممكنات في المقولات العشر، ان ما له حدّ نوعي يندرج في إحدىٰ المقولات، ولا يلزم أن يكون لكل ماهية حدّ، وإلا يلزم التسلسل(١).

اشكال آخر وجوابه: كيف يمكن قبول أن نفس الإنسان لا تندرج في مقولة الجوهر، والحال أنّها موجود مجرد وقائم بالذات وينطبق عليها حد الجوهر؟

يمكن القول في جواب هذا الاشكال ان النفس يمكن أن تعتبر باعتبارين:

١ ـ اعتبار كونها صورة البدن ومدبّرته.

٢ ـ اعتبار ذات النفس بقطع النظر عن حيثية تدبير البدن.

وبعبارة أُخرىٰ، الاعتبار الأول عبارة عن وجود النفس لغيرها، والاعتبار الثاني وجودها لنفسها.

والنفس بالإعتبار الثاني ـ أي وجودها لنفسها ـ داخلة في مقولة الجوهر، لكن لا يستلزم هذا المعنى أن تكون النفس من حيثية وجودها لغيرها داخلة أيضاً في مقولة الجوهر.

وعليه فالنفس باعتبار وجودها لنفسها داخلة في مقولة الجوهر، وباعتبار

(١) شرح الهداية الأثيرية: ص٢٦٣.

كونها صورة مقومة لوجود الجسم والبدن ليست داخلة في مقولة الجوهر(١).

ـ هل الجوهر جنس أم عرض عام؟

قد بيّن أن مفهوم العرض في مورد المقولات التسع العرضية ليس جنساً، بل هو عرض عام لها، وبعبارة أُخرىٰ ليس من المعقولات الأولية بل من المعقولات الثانية.

وهنا يطرح هذا السؤال وهو هل مفهوم الجوهر بالنسبة الى أقسامه الخمسة جنس أم عرض عام؟ وفي الصورة الأولىٰ يكون الجوهر مقولة واحدة، وفي الصورة الثانية يكون خمس مقولات.

وهنا طرحت نظريتان، الأولى ذهبت الى ان مفهوم الجوهر جنس لأقسامه، وهي نظرية المشهور(٢)، وذهبت الاخرى الى ان مفهوم الجوهر عرض عام لأقسامه. ويعد أثير الدين الأبهري من اتباع النظرية الثانية، وقد أقام عليها دليلين، اعتبرهما صدر المتألهين غير تامين(٣). والفخر الرازي هو أيضاً من اتباع هذه النظرية(٤).

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ان أكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر على ما تحته من حمل المتقوّم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة أو الأقلون على ان حمله كحمل اللوازم الخارجة. (الأسفار: ج ٤ ص٢٤٦).

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٦٢.

(٤) م ن: ص٢٥٣ ـ ٢٦٣.

ـ دليل المصنف عى جنسية الجوهر:

اقيمت عدّة أدلة على جنسية الجوهر بالنسبة الى أقسامه، وقد نـقل ونـقد المصنف في نهاية الحكمة أحد أدلتها المعروفة، وقد استدل على مدعاه بأن الماهيات العرضية تحتاج في وجودها الخارجي الى موضوع يستغني عنها، وهو يستلزم تحقق ماهية لا تحتاج في ذاتها اليها، وتكون موضوعها (أي تكون خاصية المـوضوعية وعدم الحاجة الى العرض ذاتية له) لأنه في غير هذه الصورة يحتاج ايضاً الى الغير في الموضوعية وعدم الحاجة الى العرضية، وهو يستلزم التسلسل، فموضوع العـرض عدم الحاجة للعرضية (والوجود لنفسه) لعين ذاته، وهو حقيقة الجوهر، فـالجوهر الذاتي هو ذلك الموضوع. لكن يمكن أن يطرح اشكال على هذا الاستدلال وهو أن نتيجة هذا البرهان أن الجوهرية لموضوع العرض ذاتية له، ومن جـهة أُخـرىٰ لا تعرض عليه، لكن هذه الخصوصية أعم من ذاتي باب ايسـاغوجي وذاتي بـاب البرهان.

وبعبارة أُخرىٰ فإن المطلب المذكور ينسجم أيضاً مع المحمولات من صميمه (الخارج المحمول) مثل وصف الإمكان الذي لا يعطىٰ من الغـير الى المـاهية، بـل ينتزع من ذاتها، ولكنه ليس ذاتياً بمعنى الايساغوجي[1].

---

(١) التعليقة على نهاية الحكمة، رقم (١١٨).

الفصل الثالث

في الجسم

لا ريب أنّ هناك أجساماً مختلفة تشترك في أصل الجسميّة، التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام في جهاته المفروضة، وله وحدة اتصاليّة عند الحس؛ فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحسّ؟

وعلى الأول، فهل الأقسام التي له بالقوّة متناهيّة، أو غير متناهيّة؟ وعلى الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل ـ وهي التي انتهى التجزّي اليها ـ لا تقبل الانقسام خارجاً، لكن تقبله وهماً وعقلاً، لكونها أجساماً صغاراً ذوات حجم، أو أنّها لا تقبل الانقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، لعدم اشتمالها على حجم، وإنّما تقبل الإشارة الحسيّة، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكل من الشقوق المذكورة قائل.

فالأقوال خمسة:

الأوّل: أنّ الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوّة متناهية؛ ونسب الى الشهرستاني(١).

الثاني: انّه متصل حقيقة كما هو متصل حسّاً، وهو منقسم انقسامات غير

---

(١) وهو صاحب كتاب الملل والنحل ونهاية الاقدام في علم الكلام (ت ٥٤٧ هـ ق).

متناهية ـ بمعنى لا يقف ـ، أي: إنّه يقبل الانقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عرضين ونحوه(١)؛ حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة في تقسيمه لصغره، قسمه الوهم؛ حتى اذا عجز عن تصوّره، لصغره البالغ، حكم العقل كليّاً بأنّه كلّما قسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل، لكونه ذا حجم له طرف غير طرف، يقبل القسمة، من غير وقوف، فان ورود القسمة لا يعدم الحجم؛ ونسب الى الحكماء.

الثالث: انّه مجموعة أجزاء صغار صلبة لا تخلو من حجم، يقبل القسمة الوهميّة والعقليّة، دون الخارجيّة؛ ونسب إلى ذي مقراطيس.

الرابع: أنّه مؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنّما تقبل الاشارة الحسيّة، وهي متناهية، ذوات فواصل في الجسم، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل؛ ونسب الى جمهور المتكلمين.

الخامس: تأليف الجسم منها، كما في القول الرابع، إلاّ أنّها غير متناهية(٢).

ويدفع القولين، الرابع والخامس: أنّ ما ادّعى من الأجزاء التي لا تتجزّأ، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهميّ والعقلي بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لنهاية صغرها.

على انّها لو كانت غير متناهية، كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة. وقد اقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزّى وجوه من البراهين

---

(١) المراد من أنواع القسمة ما يكون بحسب الفك أو الوهم أو بحسب اختلاف عرضين قارين، أي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض، أو غير قارين، أي ما هو بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذي (الأسفار ج ٥، ص٢٨ و ٥٨).

(٢) بيّن المرحوم السبزواري أقوال المتكلمين في مورد حقيقة الجسم على الشكل التالي:

الجسم عند المتكلم التئم ... من ذات الأوضاع التي لا تنقسم
مع انتهائها لدى الجمهور ... أو لا لدى النظام في المشهور

مذكورة في المطوّلات.

ويدفع القول الثاني، وهن الوجوه التي أقيمت على كون الجسم البسيط(١) ذا اتصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحسّ؛ وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علميّة ممتدّة: أنّ الأجسام مؤلّفة من أجزاء صغار ذرّية، مؤلّفة من أجزاء أُخرىٰ، لا تخلو من نواة مركزيّة ذات جرم؛ وليكن أصلاً موضوعاً لنا.

ويدفع القول الأوّل: أنّه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرّابع والخامس، لجمعه بين القول باتّصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوّة الى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الاطلاق.

فالجسم، الّذي هو جوهر ذو اتّصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثّلاث، ثابت لا ريب فيه؛ لكن مصداقه الأجزاء الأوّلية الّتي يحدث فيها الامتداد الجرمي وإليها تتجزّأ الأجسام النّوعية، دون غيرها، على ما تقدّمت الإشارة اليه؛ وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح مّا.

---

(١) وهو الجسم غير المؤلف من أجسام مختلفة الطبائع، كأجسام العناصر الأولية (منه قدس سره).

شرح المطالب:

الجسم من أنواع الجوهر الخمسة، فهو جوهر يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة، وطرحت في هذا المجال عدّة بحوث:

أ ـ البحث الأول: هل الجسم كما هو في الظاهر متصل، هو في الواقع كذلك، أم لا؟ وهنا طرحت نظريتان:

١ ـ الجسم في الحقيقة وبحسب الواقع متصل، وكذلك هو في نظر الحس الظاهري ومن اتباع هذه النظرية سائر الحكماء، والشهرستاني من المتكلمين.

٢ ـ الجسم في الواقع ليس متصلاً، بل له أجزاء مفصول بينها، والحس يخطأ في رؤيتها متصلة. ومن اتباع هذه النظرية جمهور المتكلمين المسلمين وذيمقريطس من حكماء اليونان القدماء.

ب ـ *البحث الثاني:* الذين يعتبرون الجسم متصلاً واقعاً، يقبلون ان للجسم أجزاء بالقوة، أي يمكن تقسيمه. وبعبارة أُخرىٰ: ان كلتا الفئتين تقبل أن للجسم أجزاء، مع فارق أن الفئة الأولى تعتبر أجزاءه بالقوة، والفئة الثانية تعتبرها بالفعل. والآن يطرح هذا البحث، وهو: هل تقبل أجزاؤه التقسيم أم لا؟ وهنا يوجد نظريات ثلاث:

١ ـ يقبل التقسيم الفكّي والوهمي والعقلي، وهي نظرية الحكماء.

٢ ـ لا يقبل التقسيم الفكّي، لكنه يقبل التقسيم الوهمي والعقلي، وهي نظرية ذيمقريطس.

٣ ـ لا يقبل أي تقسيم، وهي نظرية المتكلمين.

ج ـ *البحث الثالث* : هل للأجزاء بالفعل ـ التي يتركب الجسم منها ـ حجم، أم أنها فاقدة للحجم؟ يطرح هذا البحث فقط للمتكلمين وذيمقرطيس، لأن الحكماء لم يقولوا بالأجزاء بالفعل للجسم. وهنا يوجد نظريتان:

١ ـ يعتبر ذو مقريطس ان للأجزاء حجماً.

٢ ـ يعتبرها المتكلمون فاقدة للحجم(١).

د ـ *البحث الرابع*: هل الأجزاء المشكلة للجسم متناهية أم غير متناهية؟

اعتبرها جمهور المتكلمين متناهية، ونسب الى النظام القول بعدم تناهيها.

هـ ـ *البحث الخامس*: هل الجسم مركب من المادة والصورة، أم أن حقيقته الصورة الجسمية (فعلية الإمتدادات الثلاث)؟

لم يطرح هذا البحث في المتن، وهو مرتبط بالحكماء، وقد اعتبر ارسطو واتباعه (فلاسفة المشاء) الجسم مركباً من المادة والصورة، لكن افلاطون واتباعه (فلاسفة الاشراق) اعتبروه بسيطاً، ولم يعتقدوا بوجود الهيولى، وسيبحث في الفصل القادم في هذا المجال.

البحث العلمي والفلسفي حول الجسم:

ماينبغي ذكره انّه يجب ان يفصل البحث العلمي حول الجسم عن البحث الفلسفي. يبحث حول الجسم في «ما بعد الطبيعة»، ويعدّ من مسائل الفلسفة الأولىٰ، ويبحث أيضاً بعنوان كونه موضوع العلم الطبيعي. فكلما بحث حول الجسم من ناحية كونه موجوداً فهو من مسائل الفلسفة الأولىٰ، لأن موضوعها الموجود بما هو موجود، فيكون البحث حول الجسم من مسائلها.

---

(١) يمكن ان تعتبر نظرية المتكلمين منسجمة مع نظرية لاوازيه واتباعه الذين يقولون بتبدل المادة الى الطاقة، وان قدّم كلٌ منهما هذا المطلب باسلوب خاص.

وكلّما بحث حول الجسم من ناحية حالاته وخواصه، يكون هذا البحث مرتبطاً بالعلوم الطبيعية.

وقد اعتبر الشيخ الرئيس ان البحث حول كون الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ أم لا؛ يعد من مسائل الفلسفة الأولىٰ، فيقول ان البحث حول أنّه: هل الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ؟ وهل هو متناهي أم غير متناهي؟ وهل يجب ان يكون لكلّ جسم شكل وحيّز وقوام؟؛ فيرتبط بعلم ما بعد الطبيعة، لأن هذه المباحث ترتبط بأحوال الجسم من ناحية كونه موجوداً، لا مِن ناحية كونه في معرض التغيّر. نعم البحث حول الجسم من ناحية أنّه: هل حركته متناهية أم غير متناهية؟ وأفعاله وآثاره متناهية أم غير متناهية؟؛ فيرتبط بالعلم الطبيعي. ثم يقول: الكلام في انّه هل الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، كلامٌ في نحو وجود الجسم، كما ان الكلام في أنّه هل الجسم مؤلف من الهيولى والصورة؟؛ فلا يتعلق بالطبيعيات(١).

ولكن يظهر نوع من التفاوت بين هذين البحثين (تركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ وتركيبه من المادة والصورة) وهو ان المسألة الثانية مسألة فلسفية خالصة، وليس للبحوث العلمية في موردها دور لا نفياً ولا اثباتاً، ولذا الفلاسفة فقط من بحث في موردها، وذكرت أدلّة موافقة ومخالفة وعقلية وبرهانية.

والبحث الأول مع كونه بحثاً فلسفياً، لكن يمكن أن يدرس من خلال الأسلوب العلمي(٢)، أي التجربة والإختبار، ونصل الى نتائج واضحة، فيقول العلم التجريبي في هذا المورد ان الجسم مركب من خلايا، والخلايا من ذرات،

---

(١) التعليقات: ص١٧١ ـ ١٧٢.

(٢) عد كل من قطب الدين الرازي والحكيم السبزواري هذا المطلب من مسائل العلم الطبيعي. فيقول: «والحق انها من الطبيعي، كما في المحاكمات، لأنها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي» (شرح المنظومة، الطبيعيات، الفريدة ١، ص٢٠١).

والذرات من الكترونات وبروتونات، والفيلسوف يقبل هذه النتيجة العلمية من خلال كونها أصلاً موضوعاً، ولذا كانت نظرية ذيمقريطس أكثر احكاماً من نظرية الآخرين، لأنّه انطلق في دراسته للمسألة من رأي عالم طبيعي، وكانت نظريته مقبولة من الناحية العلمية قبل تقدم الآلات العلمية، ومع وجود شهادة العلم على تركب الجسم من الأجزاء، لن تقبل النظرية المقابلة لها واقامة الأدلة العقلية على اتصال وعدم تركيب الجسم من الأجزاء.

وعليه فإن مسألة اتصال أو تركيب الجسم من الأجزاء هي مسألة فلسفية غير خالصة يجب أن يبحث فيها من خلال اسلوب التجربة.

ومع ذلك لا يمكن اعتبار نظرية الفلاسفة باطلة بشكل كلّي، فرأيهم في الأجسام المركبة ليس صحيحاً، لكنه في الأجسام البسيطة صحيح ومتين. ولذا اختار المصنف في نهاية الحكمة قول الحكماء من بين الأقوال المذكورة، وذكر ان مصداق هذا القول هو الأجزاء النهائية التي يتجزأ اليها الجسم في نظر علماء الطبيعة، وما دام لم يثبت تركبها من الناحية العلمية فسينطبق عليها قول الحكماء حيث يقولون ان الجسم في الواقع متصل واحد، واذا ثبت ان هذه الأجزاء تتجزأ الى أجزاء أخرىٰ، فسيتغير مصداق نظرية الحكماء، لكن يبقى أصل هذه النظرية على قوته.

وبعبارة أُخرىٰ، يبيّن في هذا المورد مطلبان: الأول هو الحكم الكلي، والثاني هو بيان المصداق. الحكم الكلي هو ان الجسم في الواقع ونفس الأمر متصل واحد موجود، وبتعبير المصنف: «***فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الإمتدادات الثلاث، ثابت لا ريب فيه***»، وهو حكم قضية فلسفية، ونفيها واثباتها على عهدة الفيلسوف.

وعندما يكون الكلام في الصغرى ويطرح موضوع هذا الحكم الفلسفي، لا

يمكن تعيين موضوعه عن طريق الأدلية العقلية، وهذا هو خطأ الفلاسفة، انّهم فضلاً عن بيان الكبرى، فقد ابرزوا نظرهم في مورد الصغرى، واعتبروا الأجسام المركبة[١] مصداقاً لها، في حين ان الكلام الصحيح في هذا المجال هو نظرية ذيمقراطيس، ومصداقها الآن الالكترونات والپروتونات.

وأقل ما يقال ان الحكماء مزجوا بين مطلبين، يرتبط احدهما بالمجال الفلسفي ويرتبط الآخر بمجال العلم التجريبي.

المطلب الأول ان الجسم بمعنى الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة متصل وواحد.

المطلب الثاني ان الجسم كما هو في نظر الحس متصل فهو واقعاً كذلك.

مطلبهم الأول صحيح، ولا شك فيه، لأن قابلية فرض الأبعاد في الجسم تعدّ فصلاً له، وتشكل ماهية الجسم، فإذا لم يكن له هذه القابلية لا يكون جسماً. ومن المعلوم أن تحقق هذه الخاصة ممكن عندما يكون متصلاً في الواقع.

ولكن المطلب الثاني ان الاجسام التي نشاهدها فهي كذلك (أجسام)، وهي واقعاً متصلة وواحدة؛ ليس صحيحاً، وهو في الواقع بيان للمصداق وتعيين للصغرىٰ، وليس مصداق حكمهم الكلي الأجسام المركبة الواقعة تحت شعاع المشاهدة الحسية، بل الأجزاء المشكلة للجسم المركب، اما ماهي الأجزاء المشكلة للجسم؟ فهو خارج عن إطار الفلسفة، ويقع على عهدة العلم التجريبي.

---

(١) المقصود المركب من الأجزاء، لا المركب من العناصر، لأن الفلاسفة قالوا بالأجزاء بالفعل للأجسام المركبة من العناصر أيضاً، لكنهم اعتبروا العناصر ـ التي كانت سابقاً الماء والتراب والنار والهواء متصلة وواحدة (الحكمة القديمة ،فاضل التوني، ص٧). ويقول السبزواري «انما خصصناه بالبسيط لأنه محل النزاع، فان المركب الذي يقابله لا يمكن أن يقال انه متصل وواحد...» (شرح المنظومة م٤، ص٢٠٣).

الفصل الرابع

في اثبات المادة الأولى والصورة الجسمية

ان الجسم من حيث هو جسم ـ ونعني به ما يحدث فيه الامتداد الجرمي أوّلاً وبالذات ـ أمر «بالفعل»، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعيّة ولواحقها أمر «بالقوّة»(١)، وحيثيّة الفعل غير حيثيّة القوّة، لأنّ الفعل متقوّم بالوجدان والقوّة متقوّمة بالفقدان؛ ففيه جوهر هو قوّة الصور الجسمانيّة، بحيث إنّه ليس له من الفعليّة إلاّ فعلية أنّه قوّة محضة، وهذا نحو وجودها، والجسميّة التي بها الفعليّة صورة مقوّمة لها؛ فتبيّن أنّ الجسم مؤلّف من مادّة وصورة جسميّة؛ والمجموع المركّب منهما هو الجسم.

تتمة: فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعاً، وتسمّى المادة الأولى والهيولى الأولى. ثم هي مع الصورة الجسمية مادة قابلة للصور النوعية اللاحقة وتسمى المادة الثانية.

---

(١) في العبارة نوع مسامحة، لأن امكان لحوق الصور للجسم أمر بالفعل، وما بالقوة لحوقها الخارجي، فكان من الأفضل القول: ومن حيث لحوق الصور النوعية... والمقصود من الصور النوعية ذلك الأمر الذي بواسطته يتحقق الجسم بأنواع مختلفة، والمقصود من اللواحق الأعراض والآثار التي تترتب على الاجسام المختلفة، فمثلاً اذا أخذنا بعين الاعتبار عنصر الهيدروجين، فالمائية هي صورته النوعية، والبرودة والخواص الأُخرىٰ للماء هي لواحقه.

شرح المطالب:

يرتبط البحث في هذا الفصل بمسألة ان الجوهر الجسماني مركب من واقعيتين جوهريتين، تسمى احداهما بالهيولى، والأُخرىٰ بالصورة.

والمشهور أنّه قديماً طرحت نظريتان في هذه المسألة: الأولىٰ نظرية مثبتي وجود الهيولى التي قال بها عند اليونانيين ارسطو، وبين الفلاسفة المسلمين الفارابي وابن سينا وصدر المتألهين... والثانية نظرية منكري وجود الهيولى، التي قال بها عند اليونانيين افلاطون، وبين الفلاسفة المسلمين كلّ من شيخ الاشراق وابي البركات البغدادي ونصير الدين الطوسي... واعتبرت هذه الفئة ان واقعية الجسم هي نفس الصورة الجسمية، ولم تعتقد بوجود جوهر يسمّى الهيولى، هو من الأجزاء المشكلة للجسم.

وقد طرح هذا البحث تبعاً للبحث السابق، وكانت فئتان من الفلاسفة تقف كلّ منهما قبال الأُخرىٰ.

وبعد نقله للأقوال في المسألة السابقة، يقول الحكيم السبزواري:

وبعد ذاك فالرواقي اعتقد بساطة

وهو لدى مشائهم من صورة ومن هيولى ملتئم

وبالنسبة الى مسألة من هم الرواقيون؟ وهل يعتبر افلاطون الجسم بسيطاً، وأنكر الهيولى أم لا؟ فللشهيد مطهري (ره) كلام نذكره:

«يوجد هنا اشكالات: الأول انّه بالنسبة الى الإصطلاح، لم يطلق أبداً في تاريخ الفلسفة على افلاطون والأفلاطونيين كلمة «رواقي» والرواقيون طبقة ظهرت بعد افلاطون بثلاثة أجيال تقريباً، ومؤسس المذهب الرواقي-والذي هو مذهب أخلاقي وعملي وليس نظرياً ـ شخص يسمّى بـ«زنون القبرصي». ولكن يرى كثيراً

في كتب الفلسفة الاسلامية انه يطلق على افلاطون والأفلاطونيين انهم رواقيون، كما ان الحكماء المسلمين يسمّونهم بالإشراقيين.

وإطلاق كلمة «رواقي» عليهم هو قطعاً خطأ، ولعل منشأ هذا الخطأ تعبير للشهرستاني في مكانين من الملل والنحل ذكر فيه الرواقيين في مقابل المشائين. وتسميتهم بالإشراقيين صحيح، ويظهر ان الذي وضع هذا الإصطلاح هم الحكماء المسلمون.

والإشكال الثاني أنّه بقطع النظر عن أن تسمية افلاطون والأفلاطونيين بالرواقيين صحيحة أم لا؛ لا أساس لإنتساب هذه العقيدة الى افلاطون، فالمسلم هو أن ارسطو يعتقد بتركيب الجسم من الهيولى والصورة، وأما كون أفلاطون منكراً فليس معلوماً، ويعلم من كلمات مؤرخي الفلسفة ان ارسطو وافلاطون لم يختلفا في مسألة الهيولى الأولى، واختلافهم في الصورة، فاعتبرها ارسطو أصيلة، واعتبرها افلاطون انعكاساً للمثل التي قال بها.

ونظرية انكار الهيولى هي للشيخ شهاب الدين المعروف بشيخ الإشراق لكنها نسبت الى افلاطون خطاءً، والحكماء الذين أتوا بعد شيخ الاشراق غالباً ما ينسبون نظرياته الخاصة به الى عموم الإشراقيين»(١).

ماهو محل النزاع؟

يقول صدر المتألهين ان جميع العقلاء قد اتفقوا على وجود مادة تعرض عليها الصور والهيئات، فاعتبرها الإشراقيون نفس الجسم الذي هو أمر واحد ليس فيه أي تركيب، وهذا الأمر الواحد من ناحية كونه جوهراً يكون جسماً، ومن ناحية أن له قابلية الصور والمقادير يسمّى مادة.

---

(١) شرح مختصر منظومه، ج ٢، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

لكن في نظر المشائين ان هذه المادة جوهر بسيط يتقوم بالصورة، ومن تركيبها يتشكل الجسم، والذي هو جوهر قابل للمقادير والأعراض والصور اللاحقة، فالجسم في نظرهم مركب من هيولى واتصال قابل للأبعاد الثلاثة (الصورة الجسمية).

ويوضح كيف أن جميع العقلاء قد اتفقوا على وجود المادة الأولى فيقول: «*ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود أمر يصدق عليه مفهوم هذا الإسم، أعني المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق وزوالها، فإن كلّ من له استيهال مخاطبة علمية يعلم بالفكر أو الحدس، ان التراب يصير نطفة، والنطفة تصير جسد انسان أوحيوان، والبذر يصير شجراً، والشجر يصير رماداً أو فحماً.*

وإذا قيل أنّه خلق من الماء بشراً ومن الطين حيواناً، لا يخلو اما أن يفهم من هذا القول ان النطفة باقية نطفة والطين طيناً، ومع هذا فهو بشر وحيوان، حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان، أو طيناً وحيواناً، واما أن يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء أصلاً، وكذا الطين. ثم حدث حيوان أو انسان ما خلق الإنسان من نطفة، ولا الحيوان من طين، بل ذلك شيء بطل بكليته، وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه، وأما أن يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية أو الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية أو صورة حيوانية، والقسمان الأولان باطلان عند الكافة، وليست مما يعتقدهما العامة، ولذلك كلّ من زرع بذراً لينبت شيء منه، أو تزوج ليكون له ولده، يفرق بين ولده وغيره، بأنّه من مائه، ويحكم على الزرع بانّه من بذره، وعلى الفرخ بانّه من بيضه. أو لا ترى انّه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير، ولا في التوليد من الانسان غيرالإنسان، ومن الفرس المحض غير الفرس، ومن الحمار غير الحمار، ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كلّ منهما... فظهر ان

الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيه لأحد ...»(١).

والمسألة الأخرىٰ التي لابد من ذكرها هي ان البحث حول اثبات ونفي الهيولى بحث فلسفي، ولا يمكن البتّ فيه، إلاّ من خلال المنهج الفلسفي الذي هو البرهان العقلي، وعلى خلاف المسألة السابقة (بساطة وتركب الجسم من ناحية الأجزاء الطبيعية) والتي هي مسألة علمية، واذا كانت فلسفية فليست فلسفية خالصة؛ فإن هذه المسألة مسألة فلسفية خالصة، تثبت أو تنفى بالبرهان العقلي فقط.

أدلة اثبات الهيولى:

اعرف براهين وجود الهيولى برهانان، يسمّى الأول ببرهان «الوصل والفصل»، ويسمى الثاني ببرهان «القوة والفعل» وقد بحث صدر المتألهين بالتفصيل حول هذين البرهانين في الأسفار، وذكرهما في الهداية أيضاً.

وبرهان القوة والفعل أكثر وضوحاً واحكاماً، ولذا اكتفى الحكيم الطباطبائي(ره) في كتابي البداية والنهاية ببحث هذا البرهان، مع فارق انّه في النهاية بالإضافة الى نقله للبرهان بحث اشكالاته ايضاً، وهذا توضيح البرهان:

برهان القوة:

يتشكل هذا البرهان من عدّة مقدّمات:

١ ـ الجسم من ناحية ان له ابعاداً ثلاثة هو أمر بالفعل، وبعبارة أُخرىٰ، ان

---

(١) الأسفار: ج٥، ص ٦٥ ـ ٦٦.

ويقول السبزواري:

ان الهيولى العم أعنى ما حمل قوة شيء اثبتت كلّ الملل

هذا الوصف ثابت للجسم بالفعل.

٢ ـ وصف «له أبعاد ثلاثة» هوواقع عرضي، لأن الأبعاد الثلاثة هي حجم ومقدار الجسم، وهما من مقولة «الكم».

٣ ـ ماهية العرض قائمة في وجودها الخارجي بوجود الجوهر.

٤ ـ نتيجة هذه المقدمات ان في الجسم حقيقة جوهرية، هي الواقعية ذات الأبعاد، يقوم (الجسم) بها، وهذه الحقيقة الجوهرية هي الصورة الجسمية. والمطالب المذكورة مقبولة لدى جميع الفلاسفة، لأنهم جميعهم يعتقدون بوجود الصورة الجسمية، كما انهم يقبلون واقعية المقدار و «ذي الأبعاد» للجسم، والتي تسمى بالجسم التعليمي.

اما بقية مقدّمات البرهان فهي:

٥ ـ للجسم استعداد وقابلية الصور النوعية والأعراض؛ فمثلاً للهيدروجين استعداد الصورة النوعية للماء، وللنطفة استعداد الصورة النوعية للإنسان، وللماء قابلية لحوق الحرارة له وهكذا...

٦ ـ لهذه القابلية والإستعداد ماهية عرضية، وهي داخلة في مقولة الكيف.

٧ ـ من ناحية ان كلّ ماهية عرضية هي من توابع الماهية الجوهرية وقائمة بها؛ فيجب ان يكون في الجسم ماهية جوهرية تقوم بها القابلية المذكورة.

٨ ـ لا يمكن لهذه الماهية الجوهرية أن تكون نفس الصورة الجسمية، لأن حيثية الصورة الجسمية الفعلية والوجدان، والحال أن حيثية الإستعداد والقابلية هي القوة والفقدان. وبعبارة أُخرىٰ، اذا كانت القابلية من توابع الصورة الجسمية وقائمة بها، فلازمه أن تكون واقعية واحدة (الصورة الجسمية) بالفعل وبالقوة معاً، موجودة ولا موجودة معاً، وهو بمعنى اجتماع النقيضين، وهو محال.

٩ ـ ونتيجة المقدّمات المذكورة انّه يوجد في الجسم فضلاً عن الصورة

الجسمية ـ التي هي مستند الأبعاد الثلاثة (الحجم) ـ ماهية جوهرية اخرى أيضاً، هي مستند قابلية الصور النوعية والعوارض الجسمانية، وتساوق هذه الماهية الجوهرية الإستعداد، وليست فعليتها سوى القوة، وفرقها عن الإستعداد هي انّه وإن كانت واقعية كليهما القوة والقابلية، لكن الإستعداد قابلية خاصة تعرض على القوة الجوهرية، والتي هي قابلية مطلقة. كما أن الفرق بين الجسم الطبيعي (الصورة الجسمية) والجسم التعليمي (الحجم)، ان الأول امتداد مطلق، والثاني امتداد معين، الأول جوهر، والثاني عرض.

دراسة اشكالات برهان القوة والفعل:

وردت على هذا الإستدلال اشكالات، ذكرها المصنف (ره) في نهاية الحكمة وأجاب عنها، كما أجاب عنها أيضاً صدر المتألهين (ره) وها نحن ذاكروها:

ـ *الاشكال الأول*:

وان كانت القوة والقابلية في الجسم غير الفعلية فيه، لكنه لا يلزم أن تكون حيثية القوة قائمة بجوهر غير الصورة الجسمية، بل ان نفس القوة والقابلية يمكن أن تعرض على الصورة الجسمية، وتابعية شيء لشيء لا تستلزم عينيتهما، وبعبارة أُخرى، ما يمتنع أحد مطلبين:

١ ـ أن تكون القابلية والاستعداد عين الفعلية.

٢ ـ ان تكون واقعية واحدة، ومن حيثية واحدة بالقوة وبالفعل معاً. ولكن لا يلزم أيٌّ من الإشكالين المذكورين على كون القابلية عارضة ومستندة الى الفعلية (الصورة الجسمية)، وعليه فإن معروض أو مستند الإستعداد والقابلية في الجسم هو نفس الصورة الجسمية، والتي إذا لوحظت من ناحية الأبعاد الموجودة في الجسم؛ تكون أمراً بالفعل، واذا لوحظت من ناحية الصور النوعية والعوارض الجسمانية؛

تكون امراً بالقوة. وعليه فإنّه وان كانت القوة والفعل كلاهما عارض على واقعية واحدة (الصورة الجسمية)، ولكن بلحاظ حيثيتين، وليس فيه أي إشكال.

جواب الإشكال:

قال صدر المتألهين في جواب هذا الاشكال ان كلّ حيثية ثابتة لشيء في نفس الأمر تحتاج الى منشأ ومبدأ، وتنحصر مباديُ الأشياء في احدى أمور أربعة: الفاعل والصورة والغاية والمادة، وأوّل ثلاثة أمور (الفاعل والصورة والغاية) هي مبدءِ فعلية الأشياء، لأن الفاعل عبارة عن علّة تفيد وجود المعلول، والصورة علّة هي سبب الشيئية الفعلية للمعلول، والغاية علّة يتحقق الوجود الفعلي للمعلول بسببها.

والعلّة الوحيدة التي يمكن أن تكون مبدأ الإستعداد والقابلية هي المادة، والتي قالوا في تعريفها انها علّة يتحقق المعلول بواسطتها بالقوة، ولذا ليست الصورة الجسمية مستند حيثية القوة والإستعداد في الجسم، وبما أن هذه القابلية من سنخ العرض، وتتطلب معروضاً، فمعروضها هو المادة أو الهيولى.

وقد أجاب المصنف على هذا الاشكال في نهاية الحكمة بجوابين:

١ ـ الجسم من ناحية كونه اتصالاً جوهرياً (صورة جسمية، فهو يغاير الصور النوعية، ولا يمكن للأمر المغاير أن يكون القابل للأمر المغاير له(١).

٢ ـ اذا كان الجسم ـ من ناحية كونه اتصالاً جوهرياً (صورة جسمية) ـ

---

(١) ذكر الحكيم السبزواري (ره) هذا الجواب في حواشي شرح المنظومة، فقال: «الفعلية بما هي فعلية لا تقبل فعلية في عالم الطبيعة إلا باعتبار الهيولى، فإذا قلت: الماء يقبل الهواء، أو له التهيؤ اليه، كان باعتبار هيولى الماء، وإلا فالماء باعتبار الصورة المائية متعصٍّ متأبٍّ منه، ولهذا لا يقبل الصورة المثالية صورة أُخرىٰ، ولا تستعد عناصر الفعل والإنفعال حتى يحصل منها المواليد، ولهذا هناك دار الحصارد لا الزراعة» (شرح المنظومة، الطبيعيات: ص ٢١٤).

موضوعاً للإستعداد، فمع الإلتفات الى أن الجسم أمر حادث ومسبوق بـالإمكان (الإستعداد)؛ فيجب أن يكون بعينه الحامل والموضوع للإمكان، ولازمه أن يتقدم زمانياً على نفسه(١).

ـ *الإشكال الثاني:*

ان نفس الإنسان وان كانت من ناحية الذات أمراً بالفعل، ولكنها بالنسبة الى الصور العلمية أمر بالقوة، فلا اشكال في أن تكون واقعية واحدة من جهة بالفعل، ومن جهة أُخرىٰ بالقوة، ونستخدم هذا الكلام أيضاً في مورد الصورة الجسمية، فنقول: انها من جهة (الحجم) بالفعل، ومن جهة أُخرىٰ (الصور النوعية والعوارض الجسمانية) بالقوة.

جواب الاشكال:

نفس الإنسان وان كانت من ناحية الذات مجردة عن المادة، ولكنها من ناحية الأفعال تحتاج الى المادة، ولذا فإن فعلية النفس هي بلحاظ جنبة تجرد النفس، وقابليتها بلحاظ جنبتها المادية، وفي النتيجة فإن موضوع القابلية والإستعداد ليس ذات النفس وجنبة تجردها، بل جنبة فاعليتها المتوقفة على المادة، والمشروطة بالشرائط المادية. وعليه فإن نفس الإنسان مثل الجسم لها حيثيتان، حيثية التجرد عن المادة، وهي من هذه الجهة بالفعل، وحيثية الإرتباط بالمادة، وهي من هذه الجهة بالقوة(٢).

ـ *الإشكال الثالث:*

ينتفي الإستعداد بعد أن يتحقق المستعد له، فإذا كان الجسم مركباً من الهيولى (الإستعداد والقوة) والصورة الجسمية، فلازمه أنّه كلّما تحقق المستعد له ينتفي

---

(١) نهاية الحكمة، المرحلة ٦، الفصل ٥.

(٢) شرح الهداية: ص٤٦. نهاية الحكمة: م٦، ف٥.

الجسم، لأن المركب يزول بذهاب أحد أجزائه، وهو على خلاف الوجدان.

جواب الاشكال:

خلط في هذا الإشكال بين نوعين من الإستعداد، فما يزول مع تحقق المستعد له هو استعداد من سنخ العرض، أي استعداد خاص، في حين أن المقصود من الهيولى الإستعداد المطلق الذي يكون متحققاً كلما كان الجسم متحققاً، ولا يزول. ولذا فإن ما يزول هو الإستعداد الخاص لا مطلق الإستعداد، وذكرنا سابقاً ان الإستعداد الأول عرض ومن مقولة الكيف، ولكن القوة والإستعداد الثاني جوهر، وهو موجود في جميع الأجسام على منوال واحد. والحال أن الإستعداد الأول يختلف في الأجسام المتنوعة، فلكل موجود جسماني استعداد خاص بالنسبة الى الصورة النوعية الخاصة والأعراض والآثار الخاصة.

ـ الإشكال الرابع:

الهيولى هي واقعية جوهرية، ومع كونها واقعية بالفعل، فلها إستعداد الصور النوعية أيضاً، فواقعيتها بالفعل وبالقوة معاً، والنتيجة هي أن الهيولى مركبة من الصورة، والتي هي مستند فعليتها، ومن المادة التي هي مستند استعدادها، فينقل الكلام الى مادة الهيولى، فيجب أن تكون مركبة أيضاً من مادة وصورة أُخرىٰ، ونتيجتها تسلسل الهيولات والصور بشكل غير متناهي في جسم واحد، وهو مخالف للإدراك الوجداني للإنسان.

جواب الإشكال:

الهيولى في الحقيقة هي نوع بسيط من أنواع الجوهر، فعليتها قوتها، وقوتها فعليتها. يقول السبزواري في هذا المجال:

وفصلها مضمّنٌ في جنسها وقوة الوجود نحو أيْسها(١)

---

(١) شرح منظومة، طبيعيات: ص ٢١٤.

وذكر صدر المتألهين في جواب هذا الاشكال كلام الشيخ الرئيس فقال : «*فإذن الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر، وفصله أنّه مستعد لكل حِليةٍ وصفة، فهي بما هي بالفعل هي بالقوة كلّ شيء*»(١).

إشكالات أُخرىٰ :

١ ـ يقول المصنف (ره) في أصول الفلسفة حول مسألة هل تعدّ الهيولى نوعاً مستقلاً من الأنواع الجوهرية : «*قدماء الفلاسفة، وبعد اثبات وجود الجوهر المادي في عالم الطبيعة، التفتوا الى انّه لجميع الأجسام خاصة مشتركة مثل الحجم، ومن هنا حكموا أن الجسم نوع من الجوهر... وتلك الفئة من الفلاسفة التي اثبتت ان المادة بمعنى الهيولى، كان لابد لها من تقسيم الجوهر الجسماني الى أقسام ثلاثة: الهيولى والصورة والجسم، والذي هو نتيجة تركيبهما، ولكن مع اثبات الحركة الجوهرية يجب أن تعتبر الهيولى جهة من جهات وجود الجسم، لا موجوداً مستقلاً في مقابل الجسم*»(٢).

واعتبر الشهيد مطهري (ره) ان هذا الإشكال وارد فيقول: «*ينسجم القول بجوهرية الهيولى في مقابل الصورة مع نظرية الكون والفساد، لا مع نظرية التكونات التدريجية (الحركة الجوهرية)، لأنه بناءً على الكون والفساد، كلما ظهرت صورة جديدة، زالت الصورة السابقة، ويجب ان يفرض جوهر موجود مع كلي الصورتين، لكن لا ضرورة لفرض الهيولى والجوهر المستقل مع نظرية التكونات التدريجية*(٣)».

---

(١) شرح الهداية: ص ٤٧.
(٢) اصول فلسفه وروش رئاليسم: ج ٤ ص ٣٠٩.
(٣) ن م: ص ١٨٤.

٢ ـ وأورد الشهيد مطهري (ره) اشكالاً آخر على تركيب الجسم من الهيولى والصورة وهو: «*اذا اعتبرنا تركيب الجسم من الهيولى والصورة تركيباً انضمامياً، فيمكن أن نعتبر كلّ واحد منهما نوعاً من الجوهر. واما إذا اعتبرنا التركيب اتحادياً ـ كما قال به الملا صدرا في آخر المجلد الثاني من الأسفار ـ واعتبرنا الأجزاء تحليلاً عقلياً؛ فلا نستطيع أن نعتبر الهيولى والصورة نوعين من الجوهر، لأنه بحكم الإتحاد يجب ان تتبدل (الهيولى) الى الصورة في زمان، وبما انها عند الأزل كانت مع الصورة، فلم يكن وقت كانت فيه موجودة*»(١).

٣ ـ أورد البعض اشكالات اخرى على تركيب الجسم من الهيولى والصورة، ومن جملتها انهم قالوا ان برهان القوة والفعل يكون تاماً عندما تكون القوة والاستعداد في الجسم من المحمولات بالضميمة، وتكون محتاجة الى موضوع جوهري، لكنها ليست كذلك، بل ان واقعية الإستعداد من المحمولات من صميمه التي تنتزع مع الالتفات الى توفر شرائط حصول ظاهرة من الظواهر ورفع موانعها. واتصافها بالشدّة والضعف والقرب والبعد ليس دليلاً على واقعيتها العينية، لأن الشدة والضعف ترجع في الحقيقة الى مقدار توفر أو عدم توفر شرائط حصول ذلك الموجود(٢).

(١) ن م: ص١٦٩ ـ ١٧٥.

(٢) التعليقة على نهاية الحكمة، ص١٤١ ـ ١٤٥ (رقم ١٣٢).

الفصل الخامس

في اثبات الصور النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيّناً من حيث الأفعال والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهري لا محالة(١)؛ وليس هو المادّة الأولىٰ، لأنّ شأنها القبول والانفعال دون الفعل؛ ولا الجسمية المشتركة، لأنّها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة؛ فلها مباد مختلفة؛ ولو كانت هذه المبادئ اعراضاً مختلفة وجب انتهاؤها الى جواهر مختلفة، وليست هي الجسميّة لما سمعت من اشتراكها بين الجميع؛ فهي جواهر متنوعة تتنوع بها الأجسام، تسمّى «الصور النوعية».

تتمة :

أوّل ما تتنوع الجواهر المادية، بعد الجسميّة المشتركة، إنّما هو بالصور النوعيّة التي تتكون بها العناصر؛ ثم العناصر مواد لصور أُخرىٰ تلحق بها. وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدّون العناصر أربعاً، وأخذ الإلهيّون ذلك أصلاً موضوعاً، وقد أنهاها الباحثون أخيراً الى ما يقرب من مائة وبضع عنصر.

---

(١) لأن الخواص والآثار من سنخ العرض، والعرض قائم في وجوده بالجوهر، وما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات (ش).

شرح المطالب:

المسألة مورد البحث في هذا الفصل هي الصور النوعية، والتي تعدّ من المسائل المهمة والمثيرة في الفلسفة، وكانت مورداً للبحث في الفلسفة اليونانية والإسلامية والأوروبية.

وموضوع البحث هو أنّه هل يوجد في الأجسام قوة جوهرية تقسم بواسطتها الأجسام الى أنواع مختلفة، يكون لكل منها آثار خاصة، أم لا؟

وبعبارة أُخرىٰ، هل الإختلافات التي نشاهدها في الأجسام المختلفة من ناحية الخواص والآثار المادية هي معلولة للإختلافات الذاتية والماهوية للأجسام أم انّه لا يوجد أيّة اختلافات ذاتية، ويمكن توجيه اختلاف الآثار هذا بكيفية أخرىٰ.

وبناءً عليه، ما تقبله جميع أطراف البحث في هذه المسألة أن للأجسام آثار وخواص مختلفة في النظرة الإبتدائية والسطحية وأيضاً في النظرة الدقيقة العلمية. والبحث والنزاع في علّة هذه الآثار المختلفة، انه اساساً هل من ضرورة للبحث لها عن علّة طبيعية أو غير طبيعية غير إرادة الله أم لا؟ وفي الصورة الأُولى، هل هذه العلّة أمر طبيعي وبمعية الجسم، أم انها أمر غير طبيعي ومفارق للمادة؟ وفي الصورة الأُولى، هل العلة هي الإختلاف الكمي والكيفي للمواد المشكلة للأجسام، أم ان هذا المقدار من الاختلاف لا يمكن أن يكون لوحده الجواب على اختلاف آثار وخواص الأجسام؟

وفي الصورة الثانية، ما يؤثر في حصول الآثار المختلفة فضلاً عن المقدار وكيفية تنظيم المواد، هل هو أمر جوهري وداخل في حقيقة الأجسام، أم أنه لا ربط له بحقيقة وجوهر الأجسام، بل تكون الحالات والعوارض المختلفة التي تحصل

للأجسام العامل لحصول الآثار المختلفة فيها؟

وكلّ واحد من الشقوق المذكورة هو في الحقيقة نظرية طرحت في هذه المسألة، ولنظرية القائلين بالصور النوعية هذهٔ القيود:

١ ـ لا تكفي الإرادة الإلهية وحدها لاختلاف آثار الأجسام، بل لهذا الأمر علل وأسباب امكانية أيضاً.

٢ ـ لا يمكن للسبب الإمكاني المفارق للمادة ان يكون لوحده الجواب الفلسفي لهذا السؤال انه لماذا للأجسام آثار وخواص مختلفة؟ بل ان العلل الطبيعية لازمة أيضاً.

٣ ـ لا يمكن تفسير اختلاف آثار الأجسام بالإختلاف الكمي والكيفي للمواد المشكلة للأجسام، بل يوجد عوامل أخرىٰ أيضاً.

٤ ـ لا ترتبط هذه العوامل الأخرى بالأعراض المختلفة للأجسام من قبيل اختلاف نسبة الأجسام الى المكان والزمان وغيره، وباختلاف الأعراض لا يمكن تفسير اختلاف آثار الأجسام.

٥ ـ على ما تقدّم، فإن مبدأ اختلاف آثار وخواص الأجسام ـ فضلاً عن جميع الأمور المذكورة التي لكلّ منها سهم في هذا المطلب ـ قواها الجوهرية وصورها النوعية. وبعبارة أخرىٰ، اختلاف آثار الأجسام وليد اختلافها الذاتي والماهوي.

والآن بعد ان اتضح محل النزاع وموضوع البحث بشكل كامل، يجب أن نتعرف على مثبتي ونافِي الصور النوعية:

أ ـ مثبتو الصور النوعية:

مثبتو هذه النظرية هم فلاسفة المشاء (ارسطوا واتباعه كالفارابي وابن سينا) وأيضاً صدر المتألهين وفئة من اتباع فلسفته، فيقول في بداية هذا البحث:

«ذهب الحكماء المشاؤن الى ان لكلّ واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الإمتداد وقبول الأبعاد بها يصير الأجسام أنواعاً مختلفة، ولهذا سميت صورة نوعية منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل، وما يوجد في كلّ نوع جسمي يخالف ما يوجد في ساير الأنواع الجسمانية، وهي أيضاً عندهم مبادئ آثارها المختلفة، ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية، فتسمى قوى وطبايع، وتسمى أيضاً كمالات كصيرورة الجنس بها أنواعاً مركبة»(١).

ويقول في شرح الهداية: *«واعلم ان في اثبات ان في كلّ نوع من أنواع الأجسام صورة منوعة جوهرية لا يخلو من صعوبة، فلا بأس بنا لو بسطنا في الكلام ثم عينّا ما هو الحق في هذا المقام، إذ فيه خلاف بين اتباع المعلم الأول من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس، ومن في طبقته، وبين الأقدمين من اليونانيين كهرمس وحكماء الفرس والرواقيين، ومن تابعهم كصاحب حكمة الإشراق»*(٢).

ب ـ منكرو الصور النوعية:

ويمكن تقسيمهم بشكل عام إلى ثلاث فئات:

١ ـ منكرو نظام العلية والمعلولية (القائلون بالإرادة الجزافية):

تبتني نظرية الصور النوعية على أصل العلية والمعلولية، وأوضح وأحكم أدلّة مثبتيها الدليل القائم على أصل العلية والسنخية بين العلة والمعلول (كما سيبين)، وعليه فإن الذين لم يقبلوا نظام العلية والمعلولية في عالم الخلقة ـ أعمّ من أن يكونوا ماديين أو الهيين ـ سيخالفون نظرية الصور النوعية، وبهذا الدليل فإن الأشاعرة

---

(١) الأسفار: ج ٥، ص ١٥٧. راجع أيضاً شرح الهداية: ص ٦٤.
(٢) شرح الهداية: ص ٦٥.

الذين صحّحوا الإرادة الجزافية وعديمة الملاك، واعتبروا الترجيح بلا مرجح أمراً ممكناً؛ سيخالفون النظرية المذكورة. ويقول صدر المتألهين في هذا المقام:

«انما ينسد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات الغير المحسوسة، بل المحسوسة أيضاً عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إرادة بلا داع وحكمة، اذ مع تمكين هذه الإرادة الجزافية ارتفع الإعتماد على المحسوسات، ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات، والنظر في العلوم النظريات، ولا أيضاً يأمن أن يخلق فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيماً، والعقيم منتجاً، ويرى الأشياء كلّها على خلاف ما هي عليه، وأكثر الناس يلتزمون هذا لإعراضهم عن الحكمة... لأن هؤلاء قطّاع طريق الآخرة على المسلمين، وهؤلاء المعطلة في الدورة الإسلامية، بإزاء ما في دورة الأقدمين من السوفسطائية، كما لا يخفى عند المنصف المتدبر»(١).

٢ ـ مثبتو النظرية الميكانيكية:

فئة تتصور عالم الطبيعة بصورة جهاز آلي عظيم، وتعتبر أن الخواص والآثار المختلفة للأجسام مرجعها الى الإختلاف الكمي والكيفي للمواد التي تشكلها، وحسب الإصطلاح، فهي تعتقد بالنظرية الميكانيكية. وهذه الفئة تخالف نظرية الصور النوعية.

ومع ان هذه الفئة تقبل أصل العلية والجبر العلّي والمعلولي، فهي تعتبر ان اختلاف الآثار والأفعال في الأجسام المختلفة معلولاً لاختلاف تركيبات الأجسام في مقدار المواد والأجزاء المادية المستعملة في بناء الأجسام وكيفية تأليفها وتنظيمها ولا تعتقد بقوة ذاتية باسم الصورة النوعية غير قابلة للمعرفة بالتجربة والإختبار.

---

(١) الأسفار: ج٥، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

وهذه النظرية وان راجت في القرون الأخيرة في أوروپا، وأيّدها فلاسفة كديكارت، وخالفها آخرون كلايبنتز وبرغسون، لكن لها امتداد كبير في تاريخ المعرفة البشرية، وترجع الى المراحل الفلسفية للفلسفة اليونانية.

وذيمقريطس واستاذه لوسيبوس الذين يعتبرون الأجسام مركبة من عدّة ذرات، وكذلك ابيقور الذي اتبع ذيمقريطس في هذه الجهة؛ كان رأيهم في مورد الموجودات المؤلفة من العنصر البسيط وحتى المركبات هو هذه النظرية بعينها.

ولم تكن نظرية ذيمقريطس ملتفة فقط الى ان الأجسام المحسوسة ليست متصلة كما تظهر (متصلة)، بل كانت ملتفة أيضاً الى نفي الإختلافات الماهوية والذاتية للأشياء.

حاصل النظرية الميكانيكية:

هذه النظرية ـ وكما أشير ـ هي في النقطة المقابلة تماماً لنظرية الصور النوعية التي تعتبر اختلافات آثار وخواص الأجسام معلولة لاختلافاتها الذاتية والماهوية، لكن النظرية الميكانيكية لم تذهب الى الإختلافات الماهوية للأجسام، وتعتقد أن جميع الأشياء تتشكل من سلسلة أجزاء مادية، وتشكل ماهيتها نفس الأجزاء المادية الموجودة في كلّ شيء، والتفاوت الموجود هو في كيفية تشكلها وبنائها، ومن البديهي ان التفاوت في كيفية البناء ليس سبباً لكون اختلافات الأشياء المكونة جميعها من شيء واحد اختلافات ماهوية وذاتية، كما أن أبنية المدينة لكل منها شكل وتركيب خاص، وهو مفيد للهدف المعين، ولكل منها اسم خاص، فمنها مدرسة، وآخر سوق، وغيره مسجد... والحال ان كلّ واحد منها مؤلف من الحجارة والحديد والأسمنت وغيره، وكذلك الآلات على أنواعها، فكلها مصنوعة من عناصر معينة، لكنها تختلف في ناحية التأليف والترتيب والشكل

والهدف المراد منها. والموجودات التي نظنّها ماهيات مختلفة، ونتصوّر اختلافاتها ذاتية ونوعية، ونقسمها بصورة أنواع وأجناس مختلفة؛ ليست أكثر من مجموعة من الذرات المادية المجتمعة الى بعضها، ولها نظم وشكل خاص، ونسميها جماداً ونباتاً وحيواناً وانساناً، واذا سئل عن كلّ منها بـ«ماهو» فالجواب انّه مجموعة من الذرات بالنظم والميكانيك الفلاني.

ديكارت والنظرية الميكانيكية:

يعد ديكارت من مثبتي هذه النظرية، وهو يستثني الإنسان فقط من هذه القاعدة، وفي عقيدته ان الإنسان مؤلف من الجسم والروح، وجسم الإنسان آلة كبقية الأجسام الأُخرىٰ للجماد والنبات والحيوان، لكن روح الإنسان جوهر يغاير البدن تماماً. ومع انّه يتصور العالم على شكل آلة، وينظر من خلال انكار الإختلافات الذاتية والماهوية للأشياء؛ فهو يثبت الروح الإنسانية المجردة، ويؤمن بوجود الله تعالىٰ.

وبهذا المنهج من التفكير فيما يرتبط بالجسم والروح يكون قد قال بإثنينية كاملة لهما، وجعل فاصلة بينهما كالفاصلة بين السماء والأرض، ومن هنا أصبحت مسألة الروح في الفلسفة الأوروبية توأماً مع الإثنينية، وهو ما أدّىٰ الى مضاعفات غير مقبولة.

وقد اعتبر العالم من دون الإنسان متجانساً ومتشابهاً ومتناسقاً بشكل دقيق جدّاً، وتصوره قريباً من بعضه، وهو من هذه الجهة قد اقترب من ديمقريطس. وعلى العكس، فقد أبعد الإنسان أكثر من الحد عن العالم، واعتبره غير متجانس مع العالم، وهو من هذه الجهة قد ابتعد عن ارسطو، واقترب من افلاطون.

وهذا الأسلوب من تفكير ديمقريطس الذي رأى في بناء العالم بناءً آلياً،

استمر بعد ديكارت، فقد ظهر اشخاص بعد ديكارت، وادّعوا أن أساس العالم المادة والحركة، فهما يعطيان القدرة على صنع العالم، مع فارق انّهم لم يستثنوا الإنسان من هذا القانون الكلّي، ويعبرون عن اسلوب التفكير هذا بالميكانيكية أو الآلية. ومن المهم جداً التأمل والتعمق في هذا الأسلوب.

نتائج غير مقبولة لقانون الميكانيكية:

وخلال فترات زمنية اتضحت لهذه الفلسفة سلسلة مشخصات غيّرت وجهها، فقد ظنّ البعض ان الميكانيكية هي فلسفة مادية تماماً، وتساوي انكار الخالق، ولذا قالوا عن ديمقريطس ومتّبعي منهجه الفكري انّهم ماديون.

وقال بعض آخر انّه يوجد ارتباط يقيني ومن جهتين بين هذه الفلسفة وأصل ضرورة العلية والمعلولية، وتصوروا أن الميكانيكية تساوي هذا الأصل، وهو يساوي الميكانيكية، وكانوا أحياناً يجعلون الميكانيكية النقطة المقابلة لأصل العلّة الغائية، وأحياناً يجعلونها مقابل أصل القوة والفعل، وقالوا ان أرسطو قد عرض هذا الأصل ليكون المقابل للفلسفة الميكانيكية، ومع الرجوع الذي حصل أخيراً نحو الفلسفة الميكانيكية، يكون قانون القوة والفعل قد سقط بجميع متفرعاته.

والحق ان الميكانيكية تنسجم فقط مع نظرية الصور النوعية، ومن هنا ترتبط مع مسألة الماهية وذات الأشياء، وليس فيها أي منافاة مع أصل العلية الغائية والقوة والفعل ووجود الخالق. ولا يستلزم انكارها انكار قانون العلية أو الجبر العلي والمعلولي.

مخالفو الميكانيكية في الفلسفة الجديدة :

ان بطلان الميكانيكية في الفلسفة الجديدة أمر قطعي ومسلّم به، وكان الماديون في البداية منسجمين مع هذه الفلسفة، لكنهم اجبروا لاحقاً على تركها.

ويعدّ هذا المطلب لدى علماء وفلاسفة أوروبا ـ وخصوصاً من ناحية العلوم البيئية ـ مطلباً قطعياً، وهو أنّه لا يمكن تفسير العالم بالنظرة الميكانيكية، فلا يدّعي اليوم أحد أن المادة والحركة تعطيان القدرة لنا على صنع العالم. ويعدّ لايبنتز من الفلاسفة الذين التفتوا الى ان عالم الخلقة ليس بهذه البساطة، ويوجد في العالم حقيقة أُخرىٰ غير البُعد والحركة، وكلّ من أراد أن يفسّر العالم على أساس الديناميكية لم يقدر على حل المشكلة.

ومن هذه الفئة أيضاً «أميل بوترو» (١٨٤٥ ـ ١٩٢١)، فقد ادّعى ان موجودات العالم ليست سواء، ولا يمكن فرضها مجموعة مرتبطة ببعضها، فللجمادات حكم وللنباتات آخر، والحيوانات تفترق عنهما، وللإنسان أيضاً خصائص مختصة به، وان كان قد أقام أساس فكره على نفي قانون العلية وعلى الأقل نفي الضرورة العلية والمعلولية، وليس له نظرية ذات أهمية.

أيضاً برغسون لم يعتبر الميكانيكية قادرة على حلّ الجريات الكيفية للعالم وخصوصاً مسألة الحياة(١).

٣ ـ حكماء الإشراق :

من مخالفي الصور النوعية فئة من الحكماء الإلهيين تسمّى بالرواقية والإشراقية، ويعدّ افلاطون الشخصية البارزة بين المخالفين اليونانيين، ويعدّ شهاب

---

(١) اصول فلسفه وروش رئاليسم: ج ٤ ص ١٢٣ ـ ١٣٢.

الدين السهروردي الشخصية البارزة بين المخالفين في وسط الفلاسفة المسلمين.

ولمخالفتهم شكل خاص، فلم يعتقدوا بالإرادة الجزافية لخالق العالم، ولم يعتبروا ان المواد والأجزاء المشكّلة للأجسام كافية في تفسير اختلافات آثارها.

وقد قبل حكماء الاشراق نظام العلية بشكل كامل، كحكماء المشّاء، وقالوا أيضاً بعلّة العلل ومبدء المبادئ، ولهم عقيدة بالمبادئ العالية وعالم العقول ودورها في تحولات عالم المادة، مع فارق انّهم يعتقدون بالعقول العرضية فضلاً عن العقول الطولية. واعتقدوا بالمثل النورية وأرباب الأنواع بدلاً عن العقل الفعّال، الذي يعتبره فلاسفة المشاء المدبّر لعالم الطبيعة، ويذهبون الى انّه بأزاء كلّ نوع مادي يوجد فرد مجرد نوري يعتبرونه (بالإذن الإلهي) المربي لأفراد ذلك النوع، ويرون ان الآثار المختلفة لفرد ما في أزمنة مختلفة ترجع الى ذلك الموجود المجرد والمثال النوري ورب النوع لذلك النوع، كما يرون ان وجود شرائط وظروف خاصة أمر لازم لتصرف ربّ النوع، لكنهم يذهبون الى أن هذه الشرائط والظروف الطبيعية معلولة للعوارض القبلية للموجود المادي، وفي النتيجة فهم ينكرون وجود القوة الجوهرية.

لكن فلاسفة المشاء مع انّهم يرجعون جميع أفعال وانفعالات عالم المادة الى موجود مفارق (العقل الفعّال)، وفي النهاية الى الإرادة الأزلية الإلهية، لكنّهم بالنظر الى نظام الأسباب والمسببات يعتبرون المبدء القريب والمباشر لهذه الأفعال والخواص؛ نفس القوة الجوهرية التي تسمّى بالصورة النوعية أو الطبيعة.

ولهذا الإختلاف بين حكماء الإشراق وحكماء المشاء، يقال أحياناً انّهم يقبلون الصور النوعية، لكنهم لا يعتبرونها من مقولة الجوهر. وبعبارة أُخرىٰ، بحث هاتين الفئتين في جوهرية أو عرضية الصور النوعية لا في أصل وجودها. وبعد أن يطرح الحكيم السبزواري (ره) نظرية الصور النوعية، ويذكر دليلهم، يقول:

« مشـــاءُ اشــراقــيةٌ تشــاجروا   في انها اعراض أو جواهر

فذهب الاشراقيون الى كونها اعراضاً لان الحال في محل كيف كان عندهم عرض، والمشاء الى كونها جواهر لأن الحال في محل مستغن عن الحال في الوجود والتنوع جميعاً عندهم عرض لا مطلقاً » (١).

وحاصل كلام المرحوم السبزواري ان كلتا الفئتين تقبل الصورة النوعية كواقعٍ حالٍ في المادة، وكلامهم في تسمية هذا الواقع الموجود داخل الجسم، فهل يسمّى جوهراً أم يسمى عرضاً؟ لكن يجب ان نلتفت الى ان فلاسفة الإشراق اعتقدوا فقط بوجود الإمتداد الجرمي (الصورة الجسمية) والعوارض الجسمانية، ولم يعتقدوا بواقع آخر كالهيولى والقوة الذاتية (الصورة النوعية) ويقول شيخ الإشراق في ردّ نظرية الصور النوعية: ***«ولقائل ان يقول بأن هذه المخصّصات (أي التي زعمتم انّها جواهر) كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة...»***(٢).

ويقول في موضع آخر: ***«فثبت بما ذكر ان الأعراض يجوز أن يقوم بالجوهر والصورة، لا نعني بها الاكلّ حقيقة بسيطة نوعية، كانت جوهرية أو عرضية في هذا الكتاب، وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير، واذا اندفعت الصور التي أثبتوها، وقالوا انّها غير محسوسة، فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف»***(٣).

وتؤيد هاتان العبارتان لشيخ الإشراق كلام المرحوم السبزواري، ولكن اختلاف هاتين الفئتين ليس في التسمية فقط، لأن ما يعتبره فلاسفة الإشراق العامل

---

(١) شرح المنظومة، الطبيعيات، الفريدة الاولى، غ ١٠.

(٢) شرح حكمة الإشراق: ص٢٢٧.

(٣) ن م: ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣

لإختلافات الآثار، لا يرى له فلاسفة المشاء هذا الدور، سواء سميناه جوهراً أو عرضاً.

دراسة أدلّة اثبات الصور النوعية :

والآن بعد أن تعرفنا على تاريخ هذا البحث وموضوع النزاع، وآراء وأقوال المثبتين والنافين للصور النوعية، نبدأ بدراسة أدلّة اثباتها :

أُقيمت عدّة أدلة لإثبات الصور النوعية، وذكر صدر المتألهين أربعة أدلّة في الأسفار(١)، وثلاثة في شرح الهداية(٢). ونقل ونقد في الأسفار جميع الإشكالات التي أوردها شيخ الإشراق على تلك الأدلة.

ويعدّ الدليل المذكور في المتن من أوضح وأحكم أدلّة هذه النظرية، وقد اكتفى صاحب الهداية (اثير الدين أبهري) والحكيم السبزواري بهذا البرهان، لكنّ المصنف العلّامة ذكر في نهاية الحكمة برهاناً آخر من البراهين الثلاثة المعروفة، وهذا توضيح البرهان المذكور في المتن :

حاصل هذا البرهان انّه لا يمكن تفسير اختلاف الآثار في الأجسام بشيء من اختلافها الماهوي والذاتي، والجواب الفلسفي لهذا السؤال انّه لماذا للأشياء آثار وخواص مختلفة؟ هو لإنها تتفاوت فيما بينها في ذاتها وماهيتها أو هويتها الوجودية، ولا يقبل العقل الفلسفي أي جواب آخر غير هذا الجواب. ولكل من الإختلاف الكمي والكيفي للأجزاء المشكّلة للأجسام أو عوارضها المختلفة دخالة بكيفية ما في اختلاف الآثار، لكنها ليست العامل الأصلي لها، بل العامل الأصلي هو الطبيعة الخاصة لكلّ من الأجسام وصورها النوعية، وهذا توضيح المدعى :

مقدمةً يجب ان نعلم انّه اذا أردنا أن نعطي توسعة جنسية لموضوع ما، ونثبت

---

(١) ج ٥، ص ١٥٧ ـ ١٨٠.

(٢) ص : ٦٥ ـ ٧٠.

عدّة أنواع له، فالطريق الوحيد لذلك هو أن تدرس أفراد أي نوع، وكلّما شاهدنا فيها آثاراً مختلفة نشرع بدراسة المبادئ المختلفة لتلك الآثار.

وهذا الأصل فطري يدركه كلّ انسان له عقل وفطرة سليمين، وهو في الحقيقة يحكي أصل العلية وسنخية العلة والمعلول.

فمثلاً في الرياضيات قسّموا الحجم الى أنواع مختلفة، الكرة والإسطوانة والمكعب والمخروط والمنشور والسطح، وهو الى سطح مستوي ومنحني، عن طريق إختلاف الخواص الرياضية الموجودة في أفراده المختلفة.

وعلى هذا الأساس اثبت الفلاسفة للجوهر أنواعاً مختلفة من النفس والعقل والجسم والصورة النوعية أيضاً، لأن كلاً من هذه الأنواع مع كونه يتمتع بخاصية الجوهرية، (أي وجودها قائم بالنفس)، ولكن لها آثار وجودية خاصة بها.

والنفس والعقل كلاهما مجرد عن المادة، لكن العقل لا يتعلق في أفعاله بالمادة، لكن النفس تؤدي أفعالها عن طريق القوى المادية، وللجسم الذي له وجود مادي خاصية عامة هي خاصية الحجم التي تمتلكها كلّ الأجسام، وعليه فان الجسم نوع خاص من الجوهر.

وكما أن الأصل المذكور يرشد فكرنا الى وجود الأنواع المذكورة، فيرشده أيضاً الى وجود الصورة النوعية، ويعتبر الآثار المختلفة للأجسام دليلاً على اختلافها النوعي، ويثبت انواعاً أُخرىٰ للجسم الذي هو نوع من الجوهر(١).

وبعبارة اخرىٰ، السؤال الذي يطرح هنا هو أنه من اين ينبع اختلاف الآثار والاشكال والألوان والخاصّيات؟ فلابد من وجود منشأ، أي أن تحكم قوة أو قوى على المادة، وهذه القوة ليست على نسق واحد في جميع الموارد، لانها اذا كانت على نسق واحد، لا يحصل التنوع، فما هي تلك القوىٰ المختلفة التي تحكم المادة؟ فهل هي

(١) يرجع الى: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ج ٤ ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

جوهر أم عرض؟ وبعبارة أخرى، ما هي حالة تلك القوى؟

بداية يوجد فرضان:

١ ـ ما يسمى بالقوة ويكون مبدأً للآثار، هو موجود مستقل تماماً عن المادة والجسم، لكنه مع الجسم، وهو الذي يخرج المادة من حالة الوتيرة الواحدة. وقد دفعت هذه النظرية بادلة كثيرة، سواءً اعتبرنا ذلك العامل ارادة ما فوق طبيعية أو شيئاً آخر، وهذا النظر هو نوع من الثنائية، نظير الثنائية الديكارتية، لكن في تمام موجودات الطبيعة.

٢ ـ ما يسمى بالقوة ويكون مبدأً للأثر، يتحد مع المادة وليس خارجاً عنها ومقارناً فقط. ويطرح هذا الفرض بصورتين:

أ ـ القوة الموجودة في الجسم عرض وقائمة به، وتعد منزلة خاصة من خواص الجسم.

ب ـ القوة المذكورة جوهر ومتحدة مع المادة، ونسبة المادة اليها نسبة النقص الى الكمال، اي للمادة في مرتبة ذاتها كمال وجودي، وتكون مبدأً لآثار خاصة بموجب ذلك الكمال الجوهري(١).

فرضية عرضية القوة هي قطعاً باطلة، لان القوة بناءً على هذا الفرض، ستكون خاصية من خواص المادة، ونحن نريد ان نجد عاملاً يكون المفسّر لاختلاف خواص وآثار المادة، فكلما كانت القوة المذكورة عرضاً وخاصية للمادة، فيسأل: ما هي علة اختلاف هذه الخاصية في المواد والأجسام؟ وبالاصطلاح الفنّي «كل ما بالعرض لابد وان ينتهي الى مابالذات»، وبعبارة اخرى: كل عرضي معلّل، فعندما يبحث العقل الفلسفي، يقبل الجواب الذي ينتهي الى الذاتي، وبحثنا في المبدأ والعامل الخارجي لا في المفاهيم الذهنية الإعتبارية، حتى يقال ان القوة المذكورة

---

(١) ن م، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

من العوارض اللازمة للذات، مثل الزوجية للأربعة والإمكان للماهية، فنحن نبحث عن عامل يفسر اختلاف الآثار الخارجية للجسم، ويكون لوازم الماهية الفاقدة لهذه الخصوصية والدور. وعليه، لا يبقى لنا طريق سوى قبول الفرضية الثانية، وهي أن القوة التي في الجسم هي جزء ذات وحقيقة الجسم، وتتحد معه، كما يتحد الجنس والفصل، وهذه القوة هي في الحقيقة الفصل المنوع للجسم، ولذا يقال لها الصورة النوعية. وبيّن في الفصول السابقة أنه في مورد الأجسام يؤخذ الجنس من مادتها والفصل من صورتها، وكما بيّن ان الفصل الذي يؤخذ من الصورة فصل منطقي، والفصل الحقيقي هو مبدء الفصل المنطقي، وكذلك بيّن ان الفصل او الصورة واقعية بسيطة، وإن كان مفهوم الجنس أو الجوهر ينطبق عليها، لكنه ليس مأخوذاً في حدّها. والنتيجة هي أن القوة التي هي مبدأ الآثار المختلفة في الأجسام، هي صورتها النوعية، المتحدة مع المادة، والمقوّمة والمحصلة لها، والموجبة لتنوعها، وليست من سنخ العرض، وليست خارجة عن وجود الجسم.

كلام «اميل بوترو» (١٨٤٥ ـ ١٩٢١):

وهو من الفلاسفة المتأخرين في اوروبا، ومن اساتذة الفلسفة في جامعة باريس، وله كلام في هذا المجال يرجع في الحقيقة الى كلام القدماء وقبول نظرية الصور النوعية في الموجودات الطبيعية، فيقول:

«موجودات العالم ليست كلها على نسق واحد، ولا يمكن فرضها فئة واحدة مرتبطة ببعضها، فللجمادات حكم، وللنباتات حكم آخر، والحيوانات تتفاوت معهما، وللانسان خصائص خاصة به، وقد وصلوا الى هذه المسألة منذ القديم انه في النباتات حقيقة زائدة على ما في الجماد سموها بالنفس النباتية، وهي مصل الحياة، وبقدر ما نريد ان نجري عليها احكام الخواص المادية، اي القوانين

الفيزيائية والكيميائية، فسيبقى شيء لا تحيطه الاحكام الجمادية، وكذلك في الحيوان شيء (النفس الحيوانية) زائد على مجرد الحياة، ولا تحيطه القوانين الحياتية، وكذلك الإنسان في مداركه ومشاعره شيء لا تترتب عليه خواص الحيوانية، وتفترق كل مرحلة من هذه المراحل الوجودية عن المراحل الأخرىٰ، وتحيطها، كما أن اصول علم الحياة لا يمكن الحصول عليها من القواعد الفيزيائية والكيميائية، كما ان قوانين علم النفس تباين اصول علم الحياة.

ومن المسائل التي تؤيد هذه الفقرة هي ان الموجودات مع كونها مركبة من الأجزاء، اي ان كل فردٍ كلٌّ مكون من مجموعة اجزاء، فخصائص الكل ليست معادلة لخصائص الأجزاء، ولها زيادة، فمثلاً النبتة مع كونها مركبة من اجزاء مادية لها خاصة زائدة على مجموع الخواص الجمادية لأجزائها، والتي هي آثار النفس النباتية، وكذلك حال الحيوان والإنسان. ومن هذه الجهة لا نستطيع من خلال المعلومات التي نمتلكها عن خواص طبقة من الموجودات؛ ان نعلم خواص الطبقات الأخرىٰ بالقياس، ونحن مجبورن أن نجري في كل مورد تجربة ومشاهدة خاصّين. ثم انا كلما صعدنا في مراحل الوجود نرى أن أحوال الحركة تغلب على أحوال السكون، فالجسم الجمادي حركته ضعيفة بالطبع، وتقريباً ساكن، اما النباتات فحركتها محسوسة، والحيوانات اكثر حركة، والإنسان متحرك أكثر من الحيوان»(١).

وكلامه ناظر الى النظرية الميكانيكية التي تفسر عامل اختلاف الآثار الحياتية في الموجودات فقط من خلال الاختلاف الكمي والكيفي للاجزاء المشكلة لبنائها، ولم يعتبر هذه النظرية كافية في تفسير اختلاف الآثار الحياتية في الموجودات، ورأى في مجال النبات والحيوان والإنسان أن وجود النفس النباتية

---

(١) سير حكمت در اوروپا، ج ٣ ص ٢٤٩ ـ ٢٠١.

والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية هو العامل الأصلي لاختلاف آثارها الحياتية، وهذه النفوس هي الصور النوعية التي هي موضوع بحثنا.

ولا يختص نظر الحكماء المتقدمين في مورد وجود الصور النوعية بالأحياء، بل لم يعتبروا القوانين الفيزيائية والكيميائية كافية في تفسير اختلافات الآثار في العناصر والجمادات.

بحث الصور النوعية هل هو بحث فلسفي أم علمي؟

في الختام يجب أن نبحث هذا المطلب ان البحث حول الصور النوعية هل هو بحث علمي أم فلسفي؟

تميّز المسائل العلمية عن المسائل الفلسفية عن طريق الموضوع وعن طريق المنهج. ففي العلم يفرض أمرٌ أن وجوده مسلم، ويبحث حول خواصه وآثاره. لكن الفلسفة تبحث عن وجود وعدم الأشياء. فهل الجسم موجود ام لا؟ بحث فلسفي، لكن بحث ان للأجسام خاصة الإنبساط والإنقباض، بحث علمي.

والطريق الآخر لتميز المسألة الفلسفية عن المسألة العلمية هو منهج تحقيقها، فمنهج التحقيق العلمي هو المشاهدة والتجربة والإختبار، ومنهج البحث الفلسفي هو البرهان والإستدلال العقلي.

ويدور بحثنا الآن حول وجود وعدم القوة الجوهرية في الجسم، ومن جهة أخرى منهج التحقيق هو المنهج البرهاني والعقلي، وفي النتيجة مسألة الصور النوعية مسألة فلسفية.

لكن المسائل الفلسفية قسمان: فمنها مسائل فلسفية خالصة، ومنها مسائل فلسفية غير خالصة، فالمسائل الفلسفية الخالصة مسائل تنمو أصولها الموضوعة ومبادؤها التصديقية (الأصولل المتعارفة) في حقل الفلسفة، وتبحث من خلال

المنهج الفلسفي الخاص، مثل المسائل المرتبطة بالعلة والمعلول، لكن المسائل الفلسفية غير الخالصة هي مسائل تؤخذ اصولها الموضوعة من العلوم.

ومسألة الصور النوعية هي من المسائل الفلسفية للقسم الثاني، لان اساس هذه المسألة عبارة عن اختلاف آثار وخواص الموجودات الطبيعية، وهذا المطلب خارج عن مجال العقل والفلسفة، وهذا المطلب في مرحلته الإبتدائية هو معطى من المشاهدة والإدراك الحسي، وفي مستواه الأوسع والأدق هو معطى من اختبارات وتجربيات العلوم الطبيعية المختلفة، وبحسب قول الشهيد مطهري: «*الأسس التي ابتنت عليها هذه المسألة، أحدها علمي، اي يرتبط بحوزة العلوم، والآخر في حوزة الفلسفة. اساسها العلمي هو شهادة العلوم باختلاف الخواص والآثار في الموجودات، فالفيزياء التي تبحث عن قوى الطبيعة غير الروحية تشهد بنحوٍ ما، والكيمياء من ناحية تركيبات العناصر تشهد بنحو آخر، والعلوم الحياتية من ناحية الآثار الحياتية (وخاصة من ناحية أصالة الطاقة الحياتية وتصرفها في المادة، وخصوصاً قانون التكامل في الأحياء من ناحية تقدم الموجود) تشهد بنحو آخر. وبقدر ما نوسع مطالعاتنا في هذه المجالات تتقوى مادة استدلالنا من هذه الجهة.*

والأساس الفلسفي للمطلب هو التحقيق في هذه الجهة، أن هذه الآثار والخواص تحكي عن وجود القوى المختلفة، ولا يمكن لهذه القوى أن توجد بصورة منفصلة وكعنصر مقابل للمادة أو خارجة عن الطبيعة بشكل كلي ولا بصورة عرض وخاصة للمادة، بل بصورة كمال جوهري، ووجهة عالية من حقيقةٍ، احدى جهاتها وأوجهها الجسم والبُعد والجرم. وفي هذه الجهة كل الأشياء على نسق واحد، ومن جهاتها ما نكشف وجوده بقوة العقل والإستدلال الفلسفي، ولا نستطيع ان نشخص حقيقته، ونعلم هذا القدر ان هذه جهة اشياءٍ مختلفة، وتشكل

مجموع هاتين الجهتين جوهراً واحداً»(١).

والدور الآخر الذي تلعبه البحوث العلمية في هذا المطلب. هو مطلب ذكره المصنف في أصول الفلسفة، وهو: «*نحن كثيراً ما نخطأ في نظرتنا السطحية، ونعد الأثر المركب بسيطاً، ونثبت له موضوعاً غير واقعي، فمثلاً بالنظرة السطحية نعدّ امثال البيت والفراش والسيارة وغيرها على انها واحد جوهري، ونظن أن لها اثاراً وخواصاً، ويتضح بعد البحث أنها لم تكن كذلك، وهنا يجب أن تستعين الفلسفة بالنظريات العلمية، وأن تستفيد من نتائج ابحاثها التي تشخص خواص الأشياء، وأن تثبت للخواص الحقيقية موضوعات حقيقية، لان تشخيص خواص الأجسام وظيفة العلم، وليست وظيفة الفلسفة»*(٢).

ومن هنا يعلم أنه قد اخطأ الذين ربطوا مصير المسائل الفلسفية بـالمسائل العلمية، لانه: أولاً، الفلسفة ابداً لم تترك منهجها الخاص، ولم تبحث مسائلها بالمنهج العلمي، فنهج البحث الفلسفي كان دائماً منفصلاً عن منهج البحث العلمي. وثانياً، كل منهما يبحث حول موضوع خاص، وموضوع كل منهما لم يختلط مع الآخـر ابـداً. وثالثاً، ليس للمسائل الفلسفية الخاصة في أصولها الموضوعة اي ارتباط بالعلوم، ويوجد قسم صغير من مسائل الفلسفة (كالمسألة مورد البحث) تأخذ موضوعها من البحوث العلمية، وفي النتيجة تؤثر التحولات العلمية في مصير هذا النوع مـن المسائل الفلسفية.

فمثلاً الطبيعيات والرياضيات القديمة، وفي مورد الموجودات الطبيعية تثبت هذه الآراء:

١ ـ تعتبر العـناصر والأصـول الأوليـة للـتركيبات الجـسمانية ـ بـاستثناء

---

(١) اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ٤، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) ن م، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

الأجسام الفلكية ـ أربعة: النار والهواء والماء والتراب.

٢ ـ تثبت الأفلاك التي لها أجرام كوكبية.

٣ ـ اثبتت المواليد الثلاث والتي هي الإنسان والحيوان والنبات. ومن هنا اثبتت الفلسفة لكل منها صورة نوعية جوهرية منفصلة، مثل الصور العنصرية، والصور الفلكية والكوكبية، والصور النبايتة، والصور الحيوانية، والصورة الإنسانية.

لكن التقدم الجديد للعلوم طوى هذا البساط، وبسط آخر:

١ ـ جزّأ العناصر المذكورة، وكشف عن وجود عناصر كثيرة.

٢ ـ اثبت أن الأفلاك لم تكن موجودة، وان الحركات السماوية أكثرها للأرض، والنجوم قد تركبت من عناصر أوجدت الأرض.

٣ ـ جزّأ العناصر الى خلايا، وهي الى ذرات، وهي الى اجزاء أخرىٰ مثل البروتون والإلكترون.

ومن هنا ستثبت الفلسفة نوعيات جسمانية جوهرية، طبق أصولها المسلمة، ومع حفظ هذه النظريات.

وعليه، عندما تظهر الجسمية، ويبدأ التركيب، فإن كل تركيب جديد يوجد خواصاً جديدة، إلى ان تختتم التركيبات، فلكل تركيب جديد خواص بسيطة جديدة، وللصورة النوعية جوهر مخصوص بها، ومجموع عدة انواع، يأتي بنوع جديد؛ هي المادة، والصورة النوعية الجديدة هي صورتها النوعية، ويشكل مجموع الصورة والمادة نوعاً جديداً.

واما فرضية أن المادة هي نتيجة تراكم كتلة من الطاقة، لانه لم يتم الوصول الى الآن الى سر تراكم الطاقة وظهور الحجم؛ فإن النوعية الجوهرية الخاصة للجسم، التي تعد اول نوع للظاهرة النوعية، ستبقى على اعتبارها(١).

---

(١) اصول فلسفة، ج ٤، ص ٣٠٩ ـ ٣١١.

الفصل السادس

في تلازم المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرىٰ.

اما أنّ المادّة لا تتعرّىٰ عن الصورة، فلأنّ المادّة الأولىٰ حقيقتها أنّها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلّا متقوّمة بفعليّة جوهرية متحدة بها، إذ لا تحقق لموجود إلا بفعليّة، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة؛ فاذن المطلوب ثابت.

وأمّا أنّ الصور التي من شأنها أن تقارن المادّة لا تتجرّد عنها، فلأنّ شيئاً من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوّة التغيّر وإمكان الانفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيّة، وما فيه القوّة والامكان لا يخلو من مادّة؛ فاذن المطلوب ثابت.

شرح المطالب:

المطلب المبحوث عنه في هذا الفصل هو أن المادة والصورة متلازمتان في الوجود الخارجي، ولن يكون وجود اي منهما منفكاً عن الآخر.

والدليل على أن وجود المادة ليس منفكاً عن وجود الصورة هو جداً واضح، لانه ليس للمادة واقعية غير القوة والقابلية، والقوة من حيث كونها قوة، ليس لها غير القوة التي تعني الفقدان لأية فعلية أخرى، وهكذا واقعية تستطيع أن تظهر نفسها عندما تكون في حالة الفعلية ومتحدة معها، ولا يوجد ـ غير الصورة ـ اية فعلية اخرى لها هذه الخاصية، لان المجموع المركب من المادة والصورة هو الجسم. وغير المادة والجسم، وفي عالم الطبيعة، لا يوجد شيء غير الصورة تتحد معه المادة.

والدليل على أن وجود الصورة لن يكون منفكاً عن المادة، هو أن جميع الانواع المادية التي نعرفها، سواءً التي نعرفها بالمشاهدة العادية، او التي ندرك وجودها بالآلات العلمية؛ لها جميعها قابلية التغير وامكان الإنفعال، وهذه القابلية والامكان، هو الإستعداد أو الإمكان الإستعدادي، الذي هو من مقولة الكيف، وقائم في وجوده بالجوهر، وكما مر في برهان القوة والفعل، فإن الجوهر يناسب ويسانخ استعداد المادة الأولى أو الهيولى، وعليه سيكون وجود جميع الأنواع المادية ملازماً مع المادة والهيولى.

وما يلزم ذكره هو أن المقصود من الصورة أعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية، لان الصورة الجسمية ايضاً لا تنفك ابداً عن الصورة النوعية، بدليل أن الصورة الجسمية التي هي فعلية الجسم الطبيعي، ستتحقق قطعاً بصورة نوع خاص من الأنواع الجسمانية (جسم بسيط او مركب)، وفي النتيجة كما أن الصورة الجسمية ليست منفكة عن المادة، فلن تنفك ايضاً عن الصورة النوعية، وايضاً لن تنفك الصورة النوعية عن المادة والصورة الجسمية.

الفصل السابع

في ان كلامن المادة والصورة محتاجة الى الاخرى

بيان ذلك أمّا إجمالاً: فانّ التركيب بين المادّة والصورة تركيب حقيقي اتحادي، ذو وحدة حقيقيّة(١)، وقد تقدم(٢) أنّ بعض أجزاء المركّب الحقيقي محتاج إلى بعض.

وأمّا تفصيلاً: فالصورة محتاجة إلى المادّة في تعيّنها، فانّ الصورة إنّما يتعيّن نوعها باستعداد سابق تتحمله المادّة، وهي تقارن صورة سابقة، وهكذا.

وأيضاً: هي محتاجة إلى المادة في تشخّصها، اي في وجودها الخاص بها، من حيث ملازمتها للعوارض المسمّاة بالعوارض المشخّصة، من الشكل، والوضع، والأين، ومتى، وغيرها.

وأمّا المادّة، فهي متوقفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة ما من الصور الواردة عليها، تتقوّم بها؛ وليست الصورة علّة تامّة ولا علّة فاعليّة، لها، لحاجتها في تعيّنها وفي تشخّصها إلى المادّة، والعلّة الفاعلية إنّما تفعل بوجودها الفعلي؛ فالفاعل لوجود المادّة جوهر مفارق للمادّة من جميع الجهات، فهو عقل مجرّد أوجد

---

(١) عرّف التركيب الحقيقي في الفصل (٦) من المرحلة (٥)، وقالوا ان المركب الحقيقي هو ماله وحدة حقيقية، أي يحصل من تركيب الأجزاء أثر يغاير أثر كل جزءٍ من أجزائه، وعليه كلمة «ذو وحدة حقيقية» بيان للتركيب الحقيقي، وهي اصطلاحاً قيد توضيحي.

(٢) ف ٦، م ٥.

المادّة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادّة.

فالصورة جزء للعلّة التامّة، وشريكة العلّة للمادّة، وشرط لفعليّة وجودها. وقد شبّهوا استبقاء العقل المجرّد المادّة بصورة مّا، بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدّلة، فلا يزال يزيل عموداً وينصب مكانه آخر.

واعترض عليه، بأنّهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد، فكون صورة ما، وهي واحدة بالعموم، شريكة العلّة لها يوجب كون الواحد بالعموم علّة للواحد بالعدد وهو أقوى وجوداً من الواحد بالعموم(١)، مع انّ العلّة يجب أنّ تكون أقوىٰ من معلولها.

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب: أنّ تبدّل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق اللاحقة في محلّها، وإذ فرض انّ الصورة جزء العلّة التامّة للمادّة، فبطلانها يوجب بطلان الكلّ، أعني العلّة التامّة، ويبطل بذلك المادّة؛ فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادّة يؤدّي إلى نفي المادّة.

والجواب: أنّه سيأتي في مرحلة القوّة والفعل (٢) : أنّ تبدّل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد وبطلان صورة وحدوث أُخرىٰ؛ بل الصورة المتبدّلة موجودة بوجود واحد سيّال يتحرّك الجوهر المادّي فيه،وكل واحد منها حدّ من حدود هذه الحركة الجوهريّة فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص، وإن كانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة؛ وقولنا: إنّ صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلّة للمادة، إنّما هو باعتبار ما يطرء عليها من الكثرة بالانقسام.

---

(١) ليس للواحد بالعموم وجود مشخص ومعين، لكن الواحد بالعدد أو الشخصي له وجود معين ومشخص، وبعبارة أخرى، الواحد بالعدد موجود في الخارج، لكن الواحد بالعموم له فقط وجود ذهني ومفهومي (ش).

(٢) م ١٠، ف ١١.

شرح المطالب:

بحثت في هذا الفصل عدة مطالب، نذكر أولاً فهرستها، ثم نبدأ ببحثها:

أ ـ تركيب المادة والصورة اتحادي.

ب ـ ملاك احتياج الصورة الى المادة أمران: الأوّل التعين النوعي، والثاني التشخص الوجودي.

ج ـ ملاك احتياج المادة إلى الصورة هو حدوثها وبقائها الوجودي.

د ـ العلة الفاعلية للمادة هي العقل المجرد.

هـ ـ الصورة غير المعينة لشريك العلة لوجود المادة.

و ـ يوجد اشكالان على الشراكة العلية للصورة غير المعينة للمادة:

١ ـ صورة ما، هي واحد بالعموم، والمادة واحد بالعدد، والواحد بالعدد اقوى من الواحد بالعموم، والحال ان وجود العلة يجب ان يكون اقوى من وجود المعلول.

٢ ـ تبدل الصور موجب لبطلان جزء علة المادة، وفي النتيجة سيكون موجباً لبطلان المادة.

ز ـ جواب هذين الاشكالين:

١ ـ تبدل الصور ليس بمعنى بطلانها، بل بمعنى تكاملها (جواب الإشكال الثاني).

٢ ـ جميع الصور موجودة بوجود واحد، وعليه فإن وجود الصور واحد بالعدد وليس واحداً بالعموم (جواب الإشكال الأول).

واما شرح هذه المطالب:

ما بحث في الفصل السابق هو أن وجود المادة والصورة، لا ينفك كل منهما عن الآخر، اما لماذا كذلك، وما هو دليل عدم الإنفكاك؟ فلا نبحث فيه لكن يدور البحث في هذا الفصل حول بيان ملاك عدم انفكاكهما الوجودي، وهو ان كلاً منهما يحتاج إلى الآخر، لان عدم الإنفكاك ليس دائماً كونهما معاً معلولين لعلة واحدة، فمثلاً نور وحرارة الشمس، يلازم كل منها الآخر، لكنْ لا يحتاج كل منهما إلى الآخر، لكنه بدليل ان علتهما واحدة فلا ينفكان عن بعضهما، واحياناً يكون ملاك عدم الإنفكاك حاجة موجود إلى آخر، مثل حاجة المعلول الى العلة.

وعليه، يرتبط البحث في هذا الفصل بأن المادة والصورة يحتاج كل منهما الى الآخر، وأما ما هو ملاك هذه الحاجة؟ فذكروا أنه عبارة عن كون تركيبهما حقيقي واتحادي، وفي التركيب الإتحادي تحتاج الأجزاء الى بعضها. عندها طرح بحث آخر أنه ما هو ملاك حاجة كل من المادة والصورة الى الآخر؟ وبعبارة أخرى، في اي شيء تحتاج المادة إلى الصورة، وفي أي شيء تحتاج الصورة الى المادة؟

ولذا يجب ان نبحث هنا حول أمرين:

أ ـ دليل احتياج كل من المادة والصورة الى الآخر.

ب ـ ملاك الإحتياج المتقابل لكل من المادة والصورة.

وفي البداية نبحث المطلب الأول:

أ ـ دليل احتياج كل من المادة والصورة الى الآخر:

وقد أشير، الى انهم اعتبروا دليل هذا المطلب اتحاد تركيبهما، وقالوا أن تركيب المادة والصور اتحادي، اي قد تركبا بحيث حصل من تركيبهما واقعية اخرى، هي الجوهر الجسماني، نظير التركيب الكيميائي للعناصر التي تتحقق الظواهر الطبيعية منها، وله آثار وخواص غير الآثار التي لكلٍ من الأجزاء. ولا

شك ان الأجزاء تحتاج إلى بعضها في هكذا تركيب، وستكون رابطتها رابطة التأثير والتأثر.

وفي مقابل التركيب الإتحادي التركيب الإنضمامي، حيث لا يكون للأجزاء تأثير وتأثر متقابل، وينعقد بينها نوع من التأليف والإرتباط الظاهري فقط، كالأجزاء التي تشكل طاولة أو سيارة وغير ذلك.

لكن يظهر أنه ليس لإتحاد تركيب المادة والصورة دخالة في هذا المطلب، لانه في المركبات الإنضمامية تحتاج الأجزاء الى بعضها، حتى يتحقق المركب من اتصالها (وإن كان صورياً وظاهرياً).

وبعبارة اخرى، اذا كان المقصود أن وجود كل من المادة والصورة لا ينفك عن الآخر، فهذا المطلب صحيح، لكنه لا يرتبط بهذا الفصل، وهو ما بحث في الفصل السابق.

وإذا كان المقصود أن المادة والصورة بما أنه حصل بينهما تركيب، فكل منهما يحتاج للآخر؛ فلا يختص بالتركيب الإتحادي، لان المطلب كذلك في التركيب الإنضمامي لانه في المركب الإنضمامي تحتاج الأجزاء الى بعضها في تحقق الكل، ولذا كان من الأفضل أن يطرح الفصلان (٦) و (٧) معاً، لا بشكل منفصل، لان حاصل البحث في الفصل (٦) هو بيان التلازم الوجودي بين المادة والصورة، وحاجة كل منهما إلى الآخر، والمسألة المهمة في الفصل (٧) هي بيان نحو احتياج كل منهما الى الآخر. كما ان المصنف بحث هذين المطلبين في نهاية الحكمة في فصل واحد.

تركيب المادة والصورة اتحادي أم انضمامي؟

طرحت نظريتان في مورد تركيب المادة والصورة:

١ ـ نظرية التركيب الإنضمامي.

٢ ـ نظرية التركيب الإتحادي.

والمقصود من التركيب الإنضمامي ان يكون لكل جزءٍ من اجزاء المركب واقعية منفصلة عن الجزء الآخر، وفقط يحصل انضمام بينهما. والمقصود من التركيب الإتحادي أن تدمج الأجزاء ببعضها، بحيث تظهر من تركيبها واقعية لها آثار حقيقية، غير آثار كلٍ من الأجزاء.

والمثال الواضح للتركيب الإنضمامي هو المصنوعات البشرية من قبيل الطاولة والكرسي والبيت، وغيره.

والمثال الواضح للتركيب الإتحادي هو التركيبات الكيميائية والطبيعية، كالاجزاء والعناصر التي تشكل جميع الظواهر الطبيعية، كالماء المركب من اوكسيجين وهيدروجين، فإن له آثار غير آثار كل من هذين العنصرين على حدة.

وبما ان الجسم مركب من المادة والصورة، فيطرح هذا البحث، أن تركيب المادة والصورة من اي قسم؟

ذهب مشهور الحكماء الى ان تركيبهما انضمامي، لكن صدر الدين الشيرازي المعروف بالسيد السند (م ٩٠٢هـ.) عدّ تركيبهما اتحادي.

ويقول المحقق اللاهيجي في هذا المجال ان الفرق بين الأجزاء الخارجية والأجزاء العقلية ان لكل من الأجزاء الخارجية وجود مستقل ولذا لا يمكن حمل كل منها على الآخر، لكن الأجزاء العقلية موجودة في الخارج بوجود واحد، ولذا يمكن حمل كل منها على الآخر، لان مناط الحمل الهوهوية والإتحاد في الوجود، وعليه فان المادة والصورة موجودان بوجودين في الوجود الخارجي، والجنس والفصل موجودان بوجود واحد.

وهذه النظرية هي النظرية المشهورة بين الحكماء والمتكلمين، لكن السيد السند خالفها، وأكّد على ان المادة والصورة موجودان في الخارج بوجود واحد،

وعندها ذكر ادلته لإثبات هذا المدعى، ثم قام بنقدها(١).

وقد اشار الحكيم السبزواري الى هاتين النظريتين:

ان بـقول السـيد السـناد تـركيبُ عـينيةٍ اتحـاد

لكـن قـول الحـكماء العظام مـن قـبله التركـيب الإنـضمامي

وهو وان اختار نظرية التركيب الإنضمامي، لكنه قـام في الحـاشية بـتفسير وتصحيح نظرية التركيب الإتحادي(٢).

ـ تحقيق ودراسة:

مع الإلتفات إلى أنه في رؤية كلتا الفئتين يعد الجسم نوعاً خاصاً غير نوعي الهيولى والصورة، فلا تبدو نظرية التركيب الانضمامي صحيحة، لانه يمكن القول انه يتحقق نوع آخر من تركيب المادة والصورة، فيما إذا كان تركيبهما حقيقياً واتحادياً، اعتبارياً وانضمامياً.

اذن النظرية الصحيحة هي نظرية السيد السند، والتي وافـق عـليها صـدر المتألهين. والآن يجب ان نرىٰ ما هو المقصود باتحاد المادة والصورة؟

١ ـ تتحد حيثية المادة التي هي القوة المحضة مع حـيثية الصـورة التي هـي الفعلية، وهذا الإحتمال باطل يقيناً، لان الفقدان لا يمكن أن يكون وجداناً من ناحية كونه فقداناً، لان لازمه اجتماع الضدين، بل اجتماع النقيضين.

٢ ـ بما أنه ليس للمادة أية فعلية غير القوة، فتكون الواقعية مبهمة بـتمامها، مثل الجنس فهو مبهم بالنسبة إلى الانواع المندرجة فيه، ويتعيّن ويتحصل فـيما إذا اتحد معه فصل أحد الانواع، والماده هي أيضاً مبهمة بالنسبة الي فعليات الصور،

---

(١) شوارق الإلهام، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

(٢) شرح المنظومة، الفريدة ٥، الغرر ٨.

وعندما ترد عليها وتتحد معها الصورة الجسمية والنوعية، فإنها تخرجها من الابهام وتعطيها التعين.

وبعبارة أخرى، يتركب أمران، احدهما غير متحصل والآخر متحصل، وتركيب غير المتحصل مع المتحصل تركيب اتحادي.

والمقصود من التركيب الإتحادي بين المادة والصورة هو الوجود الثاني، وليس فيه اي محذور عقلي.

ب ـ ملاك احتياج الصورة الى المادة:

رأى المصنف ان ملاك احتياج الصورة الى المادة في أمرين:

١ ـ *التعيّن النوعي للصورة*: لإن الصورة النوعية التي تتحقق في الجسم، يتحقق لها القوة والإستعداد قبل حصول فعليتها، وهذا الإستعداد هو من سنخ الماهية العرضية (الكيف)، والقائم في الماهية الجوهرية يسانخها (المادة).

فمثلاً الصررة النوعية للمضغة مسبوقة باستعدادها، وهذا الإستعداد قائم بالمادة أو الهيولى، حيث للهيولى تحقق ايضاً في مرحلة الصورة النوعية للعلقة، وهكذا...

وعليه، اذا لم يتحقق استعداد الصورة النوعية للمضغة، فان النوع المذكور لم يكن لينوجد، وذلك الإستعداد لا يتحقق ايضاً بدون الهيولى. وبناء على ذلك فإن الصورة وإن كانت لا تحتاج إلى المادة في أصل وجودها، لكنها تحتاج إليها في تعينها النوعي.

٢ ـ *التشخص الفردي للصورة*: تحتاج الصورة الى المادة من ناحية التشخص الفردي، لان ملاك التشخصُ الفردي هو الوجود الخاص للصورة، لكن هذا الوجود الخاص مرتبط دائماً بمجموعة من العوارض من قبيل الكمية والكيفية

والوضع والأين والمتى و... ومن جهة اخرى فإن هذه العوارض غير ثابتة وهي في معرض التغير، ولا تكون التغيرات بدون استعداد قبلي، والإستعداد قائم بالمادة، فإذن تحتاج الصورة في تشخصها الفردي إلى المادة. ،

ج ـ ملاك احتياج المادة إلى الصورة :

ملاك احتياج المادة إلى الصورة هو في فعلية وجودها، أي ان الصورة مؤثرة في تحقق المادة، لإن المادة صرف القوة، وصرف القوة لا يمكن ان يتحقق خارجياً إلا في ظل الفعلية. ويعلم من هنا ان الصورة وإن كان لها دور العلية في وجود المادة، لكنها علة فعليتها، لا علة اصل وجودها، واصطلاحاً هي علة صورية لا علة فاعلية، لان العلة الفاعلية تعني الموجود الذي يوجِد المعلول بوجوده الفعلي. وتحتاج الصورة إلى المادة في وجودها الفعلي، ومن جهتين (التعين والتشخص)، وفي النتيجة تتحقق المادة في نفس المرتبة حيث يكون للصورة وجود فعلي، بل تكون مؤثرة في الوجود الفعلي للصورة، مع ان الصورة إذا ارادت ان تكون العلة الفاعلية للمادة، فيجب ان يفرض ان المادة ليست موجودة، وتنوجد بواسطة الصورة. واساساً، ما يحتاج في وجوده إلى الغير، ليس معقولاً ان تكون الفاعلية له في نفس الجهة التي يحتاج إليها فيها. فلازم كونها العلة الفاعلية له الا تكون محتاجة إليه، فيكون في وجوده الفعلي محتاجاً إلى المادة وغير محتاج إليها، وهو اجتماع للنقيضين.

هيولى عالم الطبيعة واحدة بالعدد :

من المطالب المعروفة بين الفلاسفة ان هيولى عالم الطبيعة واحدة لا أكثر، اي هي واحدة بالعدد او واحدة بالشخص.

وفي البداية يبدو تصوير هذا المطلب مشكل، بل غير ممكن، لكن إذا كان مقصودهم من هذا الكلام ان تلحظ واقعية الهيولى بالكيفية التي قال بها الحكماء، فسيكون الأمر سهلاً وواضحاً.

والتوضيح أن واقعية الهيولى الأولى ليست سوى القبول، وليس لها أية فعلية، وتتفاوت بالإستعدادات والقابليات الخاصة المتحققة في الموجودات المادية المختلفة، لان تلك الإستعدادات تنتفي بعد فعلية «المستعد له»، لكن المادة أو الهيولى الأولى لا تنتفي أبداً. وعليه فإن الهيولى تعني مطلق القابلية أو القابلية المطلقة. لا الاستعداد والقابلية الخاصة. ولا شك انه اينما يوجد الجسم، توجد ايضاً القابلية المطلقة، وهذه القابلية هي سنخ واحد لا أكثر، لانها ليست مقيدة بأي قيد، ولا متصفة بأي وصف، فهي صرف القابلية، وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر.

ومن الممكن ان يقال ان نتيجة الكلام المذكور هو أن الهيولى واحدة بالسنخ، وليست واحدة بالعدد وبالشخص.

والجواب هو أن الهيولى بما انها ليس لها أية فعلية سوى القابلية الصرف، فإن واحديتها العددية عين واحديتها السنخية، وبالعكس. ولذا ذكرها صدر المتألهين في موارد مختلفة بعنوان الواحد بالنوع والواحد بالجنس، وغيره، وسنذكر بعض عباراته:

١ ـ ***«إن وحدة الهيولى وحدة مبهمة، لان لها في ذاتها استعداد كافة الصور والأعراض، ولهذا قيل ان وحدتها جنسية لا شخصية، وأوّلوا كلام من قال من الحكماء: ان هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص، بان غرضه ان الهيولى لها تشخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والأعراض جملة، ولا شك في ان مجموع الجواهر والأعراض شخص واحد»***(١).

---

(١) الاسفار، ج ٥، ص ٧٤.

٢ ـ «*وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى*»(١).

٣ ـ «*إن لها وحدة جنسية يتّحد بالجواهر الجسمانية*»(٢).

٤ ـ «*إن الهيولى ليست شخصاً متعين الذات كما توهم، بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص، لإن تعينها قد حصل بمطلق الصور، لا بصورة خاصة، فما أشبه تعينها بتعين الأمور الذهنية، كالمعنى الجنسي اذا لاحظه العقل من حيث هو هو، مع قطع النظر إلى الفصول وغيرها*»(٣).

جواب الإشكالين المذكورين في المتن:

جواب الإشكال الأول يتضح من خلال الإلتفات إلى المطالب المذكورة، لانه كما أن «صورة ما» واحدة بالعموم، فإن الهيولى ايضاً وإن كانت واحدة بالشخص، لكن الواحدية بالشخص التي للهيولى ليست مثل الواحدية بالشخص التي للصورة، بل هي من قبيل الواحدية بالعموم التي للصورة. وبعبارة اخرىٰ: كلاهما مبهم من ناحية التعين، فمن الممكن ان تكون «صورة ما» جزء العلة للهيولى.

وهذا هو الجواب الذي أجابه صدر المتألهين عن الإشكال الأول، وأشار اليه المصنف في المتن، فجملة «*فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص، وإن كانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة*» اشارة الى هذا الجواب.

والجواب الثاني ذكره الشيخ الرئيس، وحاصله ان علة وجود المادة في الحقيقة هي الموجود المفارق، لكن «صورة ما» هي شرط تمامية العلة، ولذا فإن

---

(١) ن م، ص ٧٥.

(٢) ن م، ص ١٢٣.

(٣) ن م، ص ١٥٣.

العلة التامة مركبة من الواحد بالشخص (العقل المفارق)، والواحد بالعموم(١).

جواب الإشكال الثاني: وكما جاء في المتن فإن هذا الإشكال يبتني على نظرية الحركة الجوهرية في الموجودات الطبيعية، لانه بناءً على هذه النظرية فإن الصورة الجوهرية التي تتحقق للمادة الواحدة تلو الأخرى، ليست بحيث تفسد وتزول الصورة السابقة بشكل كلي وتحصل صورة جديدة محلها، كما يخلع الشخص لباساً ويرتدي آخر، بل هو بحيث يتبدل الى صياغة جديدة، او يلبس لباساً جديداً فوق اللباس القديم. ولذلك لا تفسد الصورة السابقة، بل تتكامل الواقعية من مرتبة الى أخرى، وتتبدل الصورة السابقة إلى صورة جديدة، وسيأتي البحث المفصل في هذا المجال في المرحلة العاشرة.

---

(١) ن م. شرح الإشارات، ج ٢ ص ١٢٥.

الفصل الثامن

النفس والعقل موجودان

أمّا النفس، وهي الجوهر المجرّد من المادّة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً، فلما نجد في النفوس الانسانية من خاصّة العلم، وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول(١): أن الصور العلمية مجرّدة من المادّة، موجودة للعالم، حاضرة عنده؛ ولو لا تجرّد العالم بتنزّهه عن القوة ومحوضته في الفعلية، لم يكن معنى لحضور شيء عنده؛ فالنفس الانسانية العاقلة مجرّدة من المادّة؛ وهي جوهر، لكونها صورة لنوع جوهري، وصورة الجوهر جوهر، على ما تقدم(٢).

وأمّا العقل، فلما سيأتي(٣): أنّ النفس في مرتبة العقل الهيولاني أمر بالقوّة بالنسبة الى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعليّة يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوّة، ولا أيّ أمر مادّى مفروض، فمفيضها جوهر مجرّد منزّه عن القوّة والامكان، وهو العقل.

وأيضاً، تقدّم: أنّ مفيض الفعلية للأنواع المادّية، بجعل المادّة والصورة واستحفاظ المادّة بالصورة، عقل مجرّد؛ فالمطلوب ثابت.

وعلى وجودهما براهين كثيرة اخر، ستأتي الاشارة إلى بعضها.

خاتمة: من خواص الجوهر: أنّه لا تضادّ فيه، لان من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدّان، ولا موضوع للجوهر.

---

(١) ف ١ و ٢، م ١١.

(٢) ف ٢.

(٣) ف ٥، م ١١.

شرح المطالب:

المطالب التي بحثت في هذا الفصل عبارة عن:

أ ـ أدلة وجود النفس المجردة.

ب ـ دليل جوهرية النفس.

ج ـ ادلة وجود العقل.

د ـ عدم جريان التضاد في الجوهر.

وهذا شرح هذه المطالب:

أ ـ ادلة وجود النفس المجردة:

أقام الحكماء الإلهيون عدة براهين على وجود النفس كجوهر مجرد عن المادة، وقد اقام صدر المتألهين في المجلد الثامن من الأسفار أحد عشر برهاناً. والحكيم السبزواري عشرة براهين على وجود النفس.

ويوجد ايضاً في القرآن والروايات شواهد كثيرة على تجردها، ذكرها المحققون في البحوث المرتبطة بالمعاد. ومن جملة الطرق التي ذكرت لاثبات تجردها طريق اثبات تجرد العلم والصور الإدراكية. وقد طرحت حول هذا الموضوع في متن وهوامش اصول الفلسفة (ج ١، المقالة الثالثة) عدة بحوث ذات أهمية، وانشاالله سنذكر توضيحات حول هذا الموضوع في المرحلة الحادية عشر.

والآن سوف نأخذ مسألة تجرد الصور العلمية كأصل مسلم، ونجعلها مقدمة لبرهان تجرد النفس، فنقول: إذا كانت الصور العلمية، مجردة عن المادة فقطعاً ستكون النفس العالمة بها مجردة عن المادة ايضاً، لأنّه:

١ ـ ماهية العلم من مقولة الكيف، وسنخ وجودها سنخ وجود عرضي، أي قائم بالغير، ووجود العرض تابع لوجود معروضه (الجوهر)، ولا يعقل ان يكون الوجود التابع مجرداً، والوجود المتبوع مادياً، لإن الوجود المجرد بحكم أنه ثابت، يكون اقوى من الوجود المادي الذي هو دائماً في حالة السيلان والتغير، والوجود التابع لا يمكن ان يكون اقوى من وجود متبوعه.

٢ ـ العلم لا يكون ممكناً بدون الإتحاد الوجودي للعالم مع المعلوم، لان حقيقة العلم عبارة عن حضور موجود عند موجود آخر، فاذا كانت الصورة العلمية مجردة عن المادة، فإنها تتحد وجودياً مع النفس العالمة بها، وتحضر عندها، عندما يكون للنفس واقعية مجردة عن المادة، وفي غير هذه لن يتحقق الحضور، لانه بالنظر الى الموجود المادي فهو دائماً في معرض التغير والتحول، فلا يمكن ابداً أن تكون الواقعية ثابتة لتتحد الصور العلمية مع تلك الواقعية الثابتة وتحضر عندها، ولازمها ألا يتحقق أي علم، والذي هو عبارة عن حضور الصور العلمية للعالم، وهو على خلاف الإدراك الوجداني للإنسان، وعليه فإن تحقق العلم للإنسان دليل واضح على تجرد العالم، والذي هو النفس.

ب ـ دليل جوهرية النفس :

يكفي الدليل المذكور لإثبات وجود النفس كواقعية مجردة عن المادة، ومن اللازم الآن ان نبحث دليل جوهريتها، لان بحثنا في انواع الجواهر.

الدليل على جوهرية النفس، أن النفس ـ والتي هي الصورة النوعية والفصل الحقيقي والمقوم لحقيقة الإنسان، والإنسان من أنواع الحيوان والحيوان من انواع الجسم، وفي النهاية هو من انواع الجوهر، ومع الإلتفات إلى أن الإنسان جوهر ـ الفصل المقوم لحقيقتها هو الجوهر، لانه لا يمكن ان يكون المقوم لحقيقة الجوهر

العرض، وقد ثبت في البحث المرتبط بالصورة النوعية أن الصورة النوعية قوة جوهرية، وبما أن النفس هي الصورة النوعية، فوجودها وجود جوهري.

ويمكن ان يرد اشكال على هذا المطلب، وهو أن النفس إذا كانت داخلة في مقولة الجوهر، فسيكون الجوهر داخلاً في حدّها، والحال أنه قد بيّن سابقاً أن الجنس لا يؤخذ في فصله المقسّم، والنفس ـ التي هي الصورة النوعية ـ هي في الواقع الفصل الحقيقي للحيوان وهي الجوهر الذي يقسم الحيوان الى نوعين، انسان وغير انسان.

وقد طرح المصنف هذا الإشكال في تعاليقه على الأسفار، وأجاب عليه، وحاصله أنه ليس المقصود من جوهرية النفس ان الجوهر مأخوذ في حدّها، بل المقصود انها المقوم لحقيقة جوهرية، وفي هذه الصورة لن تكون من سنخ العرض، اي ليس وجودها قائماً بالغير، لا أنها مندرجة في مقولة الجوهر وتعد من مصاديقه(١).

ج ـ أدلة وجود العقل:

أقيمت أدلة مختلفة على وجود العقل، وقد أشير في هذا الفصل الى دليلين:

١ ـ العقل مفيض الصور العلمية على النفس: سيأتي توضيح هذا الدليل في المرحلة الحادية عشر، في فصلها السادس، وحاصله:

أ ـ النفس في بداية وجودها، لا يوجد فيها اي تصور أو حكم علمي وادراك كلي، ولها فقط قابلية ادراكه، وهي نظير الهيولى من هذه الجهة، حيث انها صرف قابلية الصور الحسية والنوعية، ومن هنا تسمى بالعقل الهيولاني.

ب ـ الصور العلمية والمفاهيم الكلية التي تحصل للنفس بعد ذلك، ستكون قطعاً معلولة لعلة وفعل فاعل.

---

(١) اسفار، ج ٥، ص ٢٧. (م ٥، ف ٥) من هذا الكتاب.

ج ـ ليست النفس الفاعل والعلة لظهور هذه الصور والمفاهيم الذهنية، لان الفرض ان النفس فاقدة لها، وهي فقط قابل لها، وإذا كانت تعطي لنفسها الصور العلمية، فيجب ان نفرض انها واجدة لها، وهو خلف الفرض، واجتماع للنقيضين.

د ـ لا يمكن لايٍ من موجودات عالم الطبيعة ان يكون المعطي والفاعل للصور العلمية، لان الموجود المجرد أقوى من الموجود المادي، لانه ليس للموجود المادي ثبات، ومن جهة اخرى فهو محتاج أكثر من الموجود المجرد، وهي علامات ضعف الوجود، والحال ان وجود العلة يجب أن يكون اقوى من وجود المعلول.

ولذلك، يجب ان يكون الفاعل للصور العلمية موجود مجرد عن المادة غير النفس، يعطي الصور العلمية والمفاهيم والمعاني العقلية لها، وهو وجود العقل المفارق للمادة.

وما يجب التنبيه عليه، أنه قد فرضت في هذا البرهان مقدمة، أخذت كأصل مسلّم، وهي ان نظام الخلق قائم على اساس قانون العلية، وإن كان ذات الحق تعالى مبدء المباديء، لكن بعض الموجودات هي بمنزلة الواسطة في ايصال فيض الوجود الى المراتب الأدنى، وهذه الواسطة في مورد الصور العلمية والمعاني العقلية هي العقل المجرد.

٢ ـ الدليل الثاني على وجود العقل، وهو المطلب الذي بيّن في الفصل السابق، وهو:

أ ـ تحتاج المادة في وجودها إلى الصورة.

ب ـ ليست الصورة العلة التامة والعلة الفاعلية للمادة.

ج ـ لا يمكن للمادة ان تكون العلة الفاعلية لنفسها.

والنتيجة هي أنه يجب ان يكون هناك موجود آخر غير المادة والصورة، يحفظ وجود المادة (الهيولى) في صورة من الصور، وهذا الموجود هو العقل المفارق،

لان وجود النفس يحصل بعد تحقق المادة والصورة، لإن النفس في حدوثها جسمانية، وان كانت روحانية في بقائها، ويبقى وجودها بعد الموت وفناء البدن.

وقد طرحت ابحاث دقيقة ومهمة في مورد العقل، ستذكر في المرحلة الحادية عشر.

د ـ لا تضاد في الجوهر:

المقصود من التضاد هنا، التضاد الذي يعد أحد الأقسام الأربعة للتقابل، ويسمى بالتضاد المنطقي، لإنه من المعقولات الثانية المنطقية التي لا تتحقق إلا في الذهن، اي نتصور في الذهن مفهومين، ونقول: النسبة بينهما هي نسبة التضاد، اي لا يقبلان في الخارج الإجتماع في موضوع واحد في زمان واحد، و من هنا شرط في تعريف التضاد التوارد والتعاقب على موضوع واحد، ولذلك لا معنى للتضاد في الجوهر، لانه لا موضوع متصور للجوهر(١).

وهذا المعنى للتضاد في الفلسفة يبحث ايضاً في المباحث المرتبطة بالوحدة والكثرة، فمن عوارض الكثرة التغير، والتغير يكون احياناً بصورة التخالف واحياناً بصورة التقابل، وللتقابل أقسام، منها تقابل التضاد.

وعلى كل حال، معنى التضاد هو أن وجود احد شيئين مانع عن وجود الآخر، والنتيجة أنه اذا وجد الأول، ينكشف عدم الآخر، وان كان رفعهما ممكناً، وهذه الجهة هي ملاك الفرق بين التضاد والتناقض(٢).

والمعنى الآخر للتضاد هو ان تحصل النسبة بين موجودين، ويقال أن وجود

---

(١) الموضوع هو المحل المستغني عن الحال، وعليه المادة بالنسبة الى الصورة محل لا موضوع، لان المادة لا تستغني عن الصورة.

(٢) يرجع في هذا المجال الى: مقالات فلسفي، اصل تضاد در فلسفهٔ اسلامي.

كل منهما يضاد الآخر، وعليه لا يكون وجود أحد المتضادين مانعاً عن وجود الآخر، لكن في نفس الحال لا يترك وجود الآخر لحاله، وله معه نوع مزاحمة ومواجهة.

وهو المعنى الذي يقال من أن عناصر وموجودات عالم الطبيعة يوجد تضاد فيما بينها، اي انها تؤثر فيما بينها، وكل منها يحمل مقداراً من خاصيته وأثره للآخر، واحياناً تفقد الظاهرتان حالتهما الأولية على اثر هذا التأثير والتأثر المتقابل، وينوجد موجود ثالث بخاصية جديدة. أي تتغير كيفية العنصرين، ومن ثم تتغير ماهيتها.

والمطلب الذي ذكره هيغل كمعبر من الكمية الى الكيفية هو في الواقع هذا المطلب، اي ليس التغير من الكمية الى الكيفية، بل هو تغير منْ كيفية إلى كيفية اخرى، ومن ثم تتغير الماهيتان الى ماهية أخرى، وهو اصطلاح فلا سفتنا المتقدمين، وتسميتهم صحيحة، وتسمية هيغل غير صحيحة، وفي النتيجة يتحقق هذا المعنى من التضاد في الجواهر.

الفصل التاسع

في الكم وانقساماته وخواصه

الكم عرض يقبل القسمة الوهميّة(١) بالذات. وقد قسموه قسمة أوّلية إلى المتصل والمنفصل.

والمتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حدّ مشترك؛ والحدّ المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يعتبر بداية للاخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للاخر؛ كالنقطة بين جزئي الخط؛ والخط بين جزئي السطح؛ والسطح بين جزئي الجسم التعليمي؛ والآن بين جزئي الزمان.

والمنفصل ما كان بخلافه؛ كالخمسة مثلاً، فانّها إن قسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حد مشترك، وإلّا فان كان واحداً منها عادت الخمسة أربعة، وإن كان واحداً من خارج عادت ستة، هذا خلف.

الثاني، اعني المنفصل، هو العدد الحاصل من تكرّر الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدق حدّ الكم عليه؛ وقد عدّوا كل واحدة من مراتب العدد نوعاً على حدة، لاختلاف الخواصّ.

والأوّل؛ أعني المتصل، ينقسم إلى: قارّ، وغير قارّ. والقارّ: ما لأجزائه المفروضة اجتماع في الوجود؛ كالخط مثلاً، وغير القارّ بخلافه، وهو الزمان؛ فانّ كل

---

(١) وأما القسمة الخارجية، فهي تعدم الكم وتفنيه (منه قدس سره).

جزء منه مفروض لا يوجد إلا وقد انصرم السابق عليه ولمّا يوجد الجزء اللاحق.

والمتصل القار على ثلاثة أقسام: جسم تعليمي، وهو الكمّية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها؛ وسطح، وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين؛ وخط، وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

وللقائلين بالخلاء ـ بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه ـ شك في الكم المتصل القارّ؛ لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى.

تتمة

يختص الكم بخواص:

الاولىٰ أنّه لا تضاد بين شيء من أنواعه، لعدم اشتراكها في الموضوع، والاشتراك في الموضوع من شرط التضادّ.

الثانية: قبول القسمة الوهميّة بالفعل، كما تقدّم.

الثالثة: وجود ما يعدّه، أي يفنيه باسقاطه منه مرّة بعد مرّة؛ فالكم المنفصل وهو العدد مبدؤه الواحد، وهو عادّ لجميع أنواعه، مع أنّ بعض أنواعه عادّ لبعض؛ كالاثنين للأربعة، والثلاثة للتسعة؛ والكم المتصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعد الكلّ.

الرابعة: المساواة واللامساواة، وهما خاصّتان للكم، وتعرضان غيره بعروضه.

الخامسة: النهاية واللانهاية، وهما كسابقتيها.

شرح المطالب:

قد بحثت في هذا الفصل هذه المطالب:

أ ـ تعريف الكم وتقسيمه الى متصل ومنفصل.

ب ـ تعريف الكم المتصل واقسامه.

ج ـ تعريف الكم المنفصل (العدد).

د ـ الإعتقاد بالخلاء وانكار الكم المتصل.

هـ ـ خواص الكم.

وهذا شرح المطالب:

أ ـ تعريف الكم وتقسيمه الى متصل ومنفصل:

ـ تعريف الكم: عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات. وقيد بالذات لإخراج المقولات الأخرى من التعريف مثل الجوهر والكيف، لان الجسم يقبل القسمة، لكن بلحاظ المقدار والكمية العارضين عليه لا بما هو جسم، ولا بلحاظ الكيفية والأعراض الأخرى. وإذا كانت تقبل القسمة فبلحاظ الكمية والمقدار، فمثلاً إذا أردنا ان نقسم الحرارة، فنقول: درجتان، ثلاث درجات، وهكذا، وهو في الحقيقة الكم المنفصل اي العدد، والذي له اقسام بالذات، ونقسم الحرارة باعتباره.

ـ القسمة الوهيمة والخارجية: القسمة الخارجية، ومثالها أن نقسّم متراً من الخط إلى قسمين، وهنا يزول المقدار الأول (المتر الواحد) ويحصل مقداران آخران، ولذا قالوا ان الكم يقبل القسمة الوهمية، والمقصود ان نفرض اجزاءً واقساماً لمقدار معين (كالمتر مثلاً) بحيث يجتمع القابل (المتر) مع المقبول (الأجزاء الفرضية).

ويقول اللاهيجي: «*والمراد من القسمة ههنا هو الفرضية... لا الإنفكاكية لعدم قبول المقدار اياها ضرورة انعدام المقدار وعدم بقائه عند طريان الإنفكاك، والقابل حقيقة يجب اجتماعه مع المقبول، فهذه القسمة انما يقبلها المادة باعداد المقدار، والمعِدّ لا يجب بقاؤه مع المعدّ له*»(١).

اما لماذا تقبل المادة القسمة الخارجية، فلأن الهيولى ليس لها لا وصف الإتصال ولا وصف الإنفصال، فهي صرف القوة، مع المتصل متصلة، ومع المنفصل منفصلة، وعليه فان الكمية لا تقبل القسمة الخارجية، بدليل انها بحسب الخارج بسيطة (ليست مركبة من المادة والصورة)، لكن الجسم يقبل التقسيم الخارجي بدليل أنه مركب من المادة والصورة(٢).

ب ـ تعريف الكم المتصل واقسامه:

الكم المتصل وهو ما يمكن ان يفرض فيه اجزاء فيها حد مشترك، و الحد المشترك هو الذي يمكن اعتباره بداية القسمين او انتهاءهما، وهذا المعنى متصور في الخط والسطح والحجم والزمان، لكنه غير متصور في العدد، لان الحد المشترك يجب ألا يكون غير القسمين والطرفين، والا سيكون جزءاً على حدة، وفي النتيجة سيكون القسمان ثلاثة اقسام، والنقطة التي تفرض بين جزئين من الخط، فهي حقيقةً ليست جزء للخط، وكذلك الخط بين سطحين، والسطح بين حجمين. لكن هذا الأمر لا يتصور في العدد، لانه اذا قسمنا العدد (١٠) إلى قسمين (٦) و (٤)، فالعدد (٦)

---

(١) شوارق الإلهام، ص ٣٨٩.

(٢) لانه لمكان كونه بسيطاً في الخارج، لا مادة له يعدم بطرو القسمة عليه، نعم الجسم بهيولاه قابل للقسمة الفكية، اذ الهيولى لمكان كونها في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة، قابلة لان تطرء عليها الإتصال والإنفصال. (درر الفوائد، ج ١، ص ٣٩٧).

هو الجزء الأكبر، وليس الجزء الأصغر، وبالعكس العدد (٤) هو الجزء الأصغر لا الأكبر، والنتيجة أنه ليس اي منهما حد، ليشترك القسمان فيه(١).

ـ أقسام الكم المتصل :

يقسم الكم المتصل إلى قسمين: ١ ـ كم متصل قار. ٢ ـ كم متصل غير قار.

ـ الكم المتصل القار: وهو ما تتوجد اجزاؤه في الوجود الخارجي في زمان واحد، والكم المتصل غير القار على خلافه.

والكم المتصل غير القار هو الزمان، والزمان مقدار الحركة، وواقعية الحركة عبارة عن وجود متصل، وتدريجي الحصول، لا تجتمع اجزاؤه في زمان واحد، والنتيجة أنه لا تجتمع الأجزاء الفرضية، والتي هي مقدار الحركة، بل التقدم والتأخر الزماني أمر ذاتي لأجزاء الزمان، فالزمان كمية متصلة غير قارة.

وللكم المتصل ثلاثة أنواع: ١ ـ الخط، وهو كمية ذات بعد واحد (الطول). ٢ ـ السطح، وهو كمية ذات بعدين (الطول والعرض) ٣ ـ الحجم أو الجسم التعليمي، وهو كمية ذات ثلاثة أبعاد (الطول والعرض والعمق).

والجسم التعليمي، جسم يبحث عنه في الهندسة والعلوم الرياضية، وعندما يبحث في هذه العلوم حول الجسم ينظر الى مقداره وشكله، لا الى طبيعته، وعندما يبحثون حول الكرة ينظرون الى مساحتها ومقدارها، ولا ينظرون الى كون الكرة من حديد او غير ذلك، والجسم الطبيعي هو ما يبحث حوله في العلوم الطبيعية، فاذا بحث الطبيب حول خواص الترياق، فلا ينظر الى شكله، وكذلك في علم النبات وعلم المعادن وغيره(٢).

---

(١) شوارق الالهام، ص ٣٨٩.

(٢) ترجمه و شرح كشف المراد، ص ٢٨٧.

ج ـ تعريف الكم المنفصل :

المقصود من الكم المنفصل هو العدد الذي يتحقق من تكرار الواحد، ولذا لا يعد من مراتب العدد، وإن كان مبدء ظهوره.

وقد عرف الرياضيون المتقدمون العدد بكيفيتين:

١ ـ كمية يطلق على الواحد وما تألف منه، فيكون الواحد من مراتب العدد.

٢ ـ نصف مجموع حاشيته، كالعدد (٦) فحاشيته الأدنى هي العدد (٥) وحاشيته الأعلى هي العدد (٧)، ومجموع الحاشيتين (١٢) ونصفها العدد (٦).

وعلى اساس هذا التعريف لن يكون الواحد من مراتب العدد، لانه لا طرف له في حاشيته الأدنىٰ.

ويقول الشيخ البهائي (ره) بعد ذكر هذين التعريفين أن الواحد ليس عدداً، وإن كان العدد يتألف منه.

وصدر المتألهين لم يعتبر الواحد عدداً، لانه لا يصدق عليه تعريف العدد (ما يقبل القسمة)، ثم يقول أن الذين اعتبروا الواحد عدداً، فقد أرادوا بالعدد ما يدخل تحت العدّ. وهذا المعنى ليس محلاً للبحث.

ـ الاختلاف النوعي لمراتب العدد :

تعتبر كل مرتبة من مراتب العدد نوعاً خاصاً من العدد، لان خواصها تتفاوت فيما بينها، والمقصود من الخواص والآثار ما يقولونه من ان العدد الصحيح أو المطلق على قسمين:

١ ـ منطق. ٢ ـ أصمّ.

والمنطق عدد له احد الكسور التسعة أو له جذر، فمثلاً العدد ٨ الذي له نصف (

$\frac{١}{٢}$) و ربع ($\frac{١}{٤}$) وثمن ($\frac{١}{٨}$).

ومثل العدد ١٦ الذي له جذر وهو العدد ٤، الذي إذا ضرب في نفسه ينتج لدينا العدد ١٦، والذي يسمى مجذوراً.

والعدد الذي ليس له أي كسر من الكسور التسعة، وليس له جذر سيسمى اصمّ، مثل العدد ١٣.

والمنطق ثلاثة اقسام:

١ ـ تام: وهو العدد المساوي لمجموع أجزائه (كسوره)، مثل العدد (٦)، الذي نصفه (٣) و ثلثه (٢)، وسدسه (١)، ويساوي مجموعهم العدد (٦).

٢ ـ زائد: وهو العدد الذي تزيد مجموع اجزائه عليه كالعدد (١٢).

٣ ـ الناقص: وهو العدد الذي تنقص مجموع اجزائه عنه، كالعدد (١٦)(١).

ـ مقارنة العدد مع الوجود:

يقول صدر المتألهين في هذا الموضوع: «***واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق ـ كما هو عند الجمهور ـ فلإختلافها باللوازم والأوصاف... واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، وهذا مما يؤيد ما ذهبنا إليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقائقها انما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة من الحقائق في مرتبة من المراتب، فكما ان المجرد كون العدد واقعاً في مرتبة بعد الإثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة، إذ يلزمها خواص لا توجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها، فكذلك مجرد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان، يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة، فالوحدة لابشرط في مثالنا بازاء الوجود***

---

(١) كنز الحساب، ص ٨ ـ ١٠.

المطلق، والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود بلا واسطة، ومع واسطة ايضاً، والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد، بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود، وكما ان الإختلاف بين الاعداد بنفس ما به الإتفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية، وعلى ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظراً الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها، وهي التي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات. ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي، نظراً إلى أن التفاوت بين ذواتها ليس الا بمجرد القلة والكثرة في تخالفها النوعي، نظراً الى ان التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات، ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجد الاختلاف النوعي في افراد ذلك الشيء. واما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات، فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص»(١).

د ـ الإعتقاد بالخلاء ونفي الكم المتصل القار:

ما هو الخلاء؟ يستعمل الخلاء في اصطلاح المتكلمين والحكماء بمعنيين:

١ ـ البعد الموهوم الذي يقول به المتكلمون، ويفسرون حقيقة المكان به، وفي نظرهم أن البعد الموهوم (الخلاء) هو لا شيء محض (لا نصيب له من الوجود، وهو من صنع الوهم).

٢ ـ المكان الخالي من كل ما يشغله، سواء كان المكان سطحاً أو بعداً موجوداً

---

(١) الاسفار، ج ٢ ص ٩٩.

او بعداً موهوماً(١).

ويعتبر جميع الحكماء المعنى الأول باطلاً، لان المكان في نظرهم أمر وجودي لا وهمي، لكن يوجد فئتان في مورد المعنى الثاني، فكل من قال بالسطح، وبعض من اعتقد بالبعد الموجود عدّه باطلاً، وبعض من قال بالبعد الموجود عدّه ممكناً، ولكنهم لم يوافقوا المتكلمين في هذا المورد ان المكان الخالي من الشاغل هو البعد الموهوم(٢).

ويقول المصنف (ره) ان القائلين بالخلاء (بالمعنى الثاني) قد شكوا في مورد وجود الكم بالخلاء ونفي الكم المتصل القار، والآن يطرح هذا السؤال، أنّه ما الملازمة بين القول بالخلاء ونفي الكم المتصل القار؟

لا كلام في الملازمة بينهما على نحو القضية الجزئية، وانما وقع الكلام في الملازمة كأصل كلي، اي نفي الكم سواءً في الخلاء أو في الملاء. ويمكن لنا أن نقرّ الملازمة هكذا، انه في مورد الخلاء وإن كان الجسم غير موجود، لكنه يتصور له نوع من البعد والمساحة (الطول والعرض). فاذا كان لهذه المساحة والمقدار تحقق عيني، فلازمه وجود العرض بدون وجود الجوهر، وهو غير ممكن، وعليه فإن المقدار المفروض في مورد الخلاء هو امر خيالي وموهوم، وليس واقعاً عينياً.

ويمكن ان يقال أنه ايضاً في الموارد التي يوجد فيها الجسم (الملأ)، يمكن ان تكون الكمية والمقدار التي نأخذها بعين الإعتبار من قبيل الكمية والمقدار في مورد الخلاء، ولا يكون لها واقع خارجي. والجواب هو ما جاء في المتن، وهو ان الخلاء

---

(١) يمكن تعريف الخلاء بحيث يشمل كلي القسمين، وهو ان الخلاء، حيث لا يتماس جسمان ولا يكون بينهما جسم آخر يماسهما. (الفاضل التوني، الحكمة القديمة، ص ٥٦).

(٢) ذكرت ادلة بطلان الخلاء بالمعنى الثاني في كتب الكلام والفلسفة. راجع: كشف المراد، ق ٢، ف ١، م ١٠. الأسفار ج ٤، ص ٤٩.

بالمعنى المذكور باطل، وعليه سيكون الفرع المبتني عليه باطلاً أيضاً.

هـ ـ خواص الكم:

للكم آثار وخصائص، يمتاز بواسطتها عن المقولات الأخرىٰ، ولذا عرّفوه بصور مختلفة، وهذا الإختلاف بسبب خواصه، حيث عرّفه كلٌّ باحدى خواصه. وهذه الخواص عبارة عن:

١ ـ لا تضاد في انواع الكم، لإن من شرائط التضاد اشتراك المتضادين في الموضوع، وهذا الشرط ليس موجوداً في الكم.

اما الكم المتصل فلأن موضوع الحجم (الجسم التعليمي) هو الجسم الطبيعي، وموضوع السطح الحجم، وموضوع الخط السطح ايضاً.

وقد ذكرنا في مورد الزمان (الكم المتصل غير القار) ـ وكما سيأتي في مرحلة القوة والفعل ـ ان الزمان مقدار الحركة، وانواع الحركة تتباين فيما بينها من ناحية الموضوع (الحركة الجوهرية، الحركة الكمية، الحركة الكيفية، الحركة الوضعية).

واما الدليل على أن الموضوع في الكم المنفصل (العدد) ليس الواحد، فهو مثلاً أن موضوع الثلاثة مجموع ثلاثة آحاد، ولا يمكن أن ينطبق على هذا الموضوع ايٌّ من الأعداد الأخرى (٢، ٤ و...)(١).

ويجب الا يعدّ هذا الأمر من خواص الكم، لانه قد بيّن سابقاً انه لا تضاد في أنواع الجواهر، ودليل عدم وجود التضاد في الجوهر مطلب آخر، وهو أن الجوهر ليس قائماً في الموضوع، فلا موضوع من الأساس.

٢ ـ يقبل القسمة الوهمية بالذات، وقد عرّف المصنف (ره) الكم بهذه الخاصة.

---

(١) الاسفار، ج ٤، ص ١٩.

٣ ـ للكم عادّ، يفني الكم اذا اسقط منه مكرراً، ومثاله في المتن. وقد عرّف الفارابي وابن سينا الكم بهذه الخاصة، واعتبره صدر المتألهين أفضل تعريف، لانه يشمل كلا قسمي الكم (المتصل والمنفصل)(١). ورأى فيه المصنف في نهاية الحكمة أفضل تعريف، وأضاف ان تعريف الكم بالخاصة الثانية ليس جامعاً. لان قبول القسمة الوهمية من خواص الكم المتصل، اما الكم المنفصل فأقسامه محققه بالفعل(٢).

٤ ـ المساواة وعدم المساواة هي ايضاً من خصائص الكم، واذا استعملت في المقولات الأخرىٰ فبلحاظ الكمية، فمثلاً إذا قيل ان جسمين متساويان، فالمقصود ان مقدارهما (الوزن، المساحة، الحجم) متساوي.

وقد عرّف أثير الدين الابهري الكم بهذه الخاصة، فقال: «*أما الكم فهو العرض الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته*»(٣).

٥ ـ التناهي وعدم التناهي، وهما من مختصات الكم، فمثلاً يقال ان البعد والزمان متناهيان، والعدد لا متناهي. وإذا نسب إلى غير الكم، فبلحاظ عروض الكمية عليه، فإذا قيل ان الجسم متناهي، فالمقصود مقداره، كما يقال في مورد العلل المادية:

قد انتهى تأثير ذات مَدّة　　　في مُدّةٍ وعدّةٍ وشِدّة

العلل المادية متناهية من ناحية زمان التأثير ومقدار التأثير وشدّته. والزمان والمقدار من مقولة الكم، والشدة وإن كانت من مقولة الكيف، لكنها بلحاظ الدرجات التي تتصور لها ترجع الى نوع من الكمية.

---

(١) الاسفار، ج ٤، ص ٩ ـ ١٠.
(٢) نهاية الحكمة، م ٦، ف ٨.
(٣) نشرح الهداية الأشرية ص ٢٦٥.

الفصل العاشر

في الكيف

وهو «عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته». وقد قسموه بالقسمة الأوّلية إلى أربعة أقسام:

أحدها: الكيفيات النفسانيّة؛ كالعلم، والارادة، والجبن، والشجاعة، واليأس، والرجاء.

وثانيها: الكيفيّات المختصّة بالكمّيات؛ كالاستقامة، والانحناء، والشكل، ممّا يختص بالكم المتصل؛ وكالزوجيّة والفردية في الأعداد، ممّا يختص بالكم المنفصل.

وثالثها: الكيفيات الاستعدادية؛ وتسمّى أيضاً القوّة واللاقوّة، كالاستعداد الشديد نحو الانفعال، كاللين؛ والاستعداد الشديد نحو اللاانفعال، كالصلابة. وينبغي أن يعد منها مطلق الاستعداد القائم بالمادّة(١). ونسبة الاستعداد الى القوّة الجوهرية التي هي المادّة، نسبة الجسم التعليمي، الذي هو فعليّة الامتداد في الجهات الثلاث، إلى الجسم الطبيعي، الذي فيه إمكانه(٢).

---

(١) ثم ان الاستعدادات المتوسطة من الكيفيات الإستعدادية، إلا أن الشديدين المذكورين مسمّيان بالقوة واللاقوة، هذا ما عندي (حواشي شرح المنظومة، م ٢، ف ٣، غرر في الكيف).

(٢) راجع ايضاً: ف ١ و ١٣ من المرحلة ١٠.

ورابعها: الكيفيّات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة؛ وهي إن كانت سريعة الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، سمّيت «انفعالات»؛ وإن كانت راسخة، كصفرة الذهب وحلاوة العسل، سمّيت «انفعاليّات»(١).

ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في: كون الكيفيّات المحسوسة موجودة في الخارج، على ما هي عليه في الحسّ، مشروح في كتبهم.

(١) شرح الهداية الأثيرية ص ٢٦٨. ويقول السبزواري ان وجع التسمية هذا موجود في كلي القسمين، وللتفريق بينهما اسقطوا من الاسم الأول حرف الياء ليكون هذا النقص علامة على نقصان معناها. (شرح المنظومة المقصد ٢، الفريدة ٣، غرر في الكيف).

شرح المطالب:

بحثت في هذا الفصل ثلاثة مطالب:

أ ـ تعريف الكيف.

ب ـ اقسام الكيف.

ج ـ نظرية علماء الطبيعة المتأخرين حول الوجود الخارجي للكيف.

أ ـ تعريف الكيف:

وهو مقولة عرضية لا تقبل القسمة ولا النسبة لذاتها. والمقولة جنس يشمل المقولات التسعة، وقيد العرض يخرج مقولة الجوهر، وقيد عدم قبول القسمة يخرج مقولة الكم، أما قيد عدم قبول النسبة فيخرج المقولات السبع النسبية.

الكيف ما قرّ من الهيئات لم يقتسم وينتسب بالذات

والسبب في انهم عرفوا الكيف بالقيود العدمية انهم لم يجدوا فيه خواصاً وجودية توجب امتيازه عن بقية المقولات، وهذان القيدان العدميان وإن كان كل منهما أعم من الكيف ولا يميزانه، لكن يمكن أن يعدّا كرسم للكيف، مثل أن يقال في تعريف الخفاش أنه طائر ولود(١).

---

(١) كشف المراد، م ٢، ف ٥، ص ١٥٨.

ب ـ اقسام الكيف :

قسموا مقولة الكيف الى أربعة أقسام :

١ ـ الكيف النفساني :

تعدّ جميع أو عمدة الحالات النفسية للإنسان من نوع الكيف النفساني، وتندرج في الكيف النفساني، ـ فضلاً عما ذكر في المتن ـ حالات نفسانية أخرى كالغضب والمحبة والغم والحزن... وتبحث هذه الحالات في علم النفس، وليس المقصود به علم النفس الفلسفي، الذي يبحث حول وجود النفس، تجردها وماديتها، حدوثها و قدمها، بقائها وفنائها، بل المقصود به ما ظهر في الفترة الاخيرة كفرع مستقل من فروع العلوم التجربية، والتي تبحث عن طريق المشاهدة الداخلية، والتصرفات الخارجية للإنسان.

ـ تقسيم النفسانيات :

لتسهيل التحقيق حول الحالات النفسية، فقد قسّمها علماء النفس إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الادراكات ٢ ـ الإنفعالات ٣ ـ الأفعال.

ولا يوجد أية حالة نفسية تخرج عن أحد هذه الأقسام، لإن تلك الحالة اما ان يكون لها مقدمة خارجية (الادراك)، او ليس لها في الخارج مقدمة ولها وجه لذةٍ وألم (الإنفعال)، او لها قصد الى هدف ما و توجب سعياً ما (الفعل).

ويجب ان نلتفت الى ان التقسيم المذكور هو صرفاً عمل انتزاعي، وإلا في الواقع الحالات النفسية ليست مجزأة عن بعضها، واقل حالة نفسية يمكن الحصول

عليها، تكون غير مركبة من جميع الكيفيات المذكورة(١).

٢ ـ الكيف المختص بالكم:

مع الالتفات إلى ان للكم اقساماً مختلفة، فسيكون للكيف المختص بالكم اقسام مختلفة ايضاً:

أ ـ الكيف المختص بالكم المنفصل (العدد) مثل الزوجية والفردية.

ب ـ الكيف المختص بالحجم والسطح مثل الشكل الذي يختص بالسطح كالمثلث والمربع، أو الذي يختص بالحجم كالمكعب والمخروط.

ج ـ الكيف المختص بالخط مثل الإستقامة والإنحناء.

وليس المقصود بالكيف المختص بالكم أنه لا يعرض اي امر آخر بأي وجه، بل المقصود أنه أولاً وبالذات من عوارض الكم، وعروضه على امر آخر بواسطة عروض الكمية عليه.

٣ ـ الكيفيات الإستعدادية:

قيل في تعريف الكيف: «***هو الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم***»(٢).

فإذا كان هذا الرجحان في ناحية الفعل فيسمى «قوة»، وإذا كان في ناحية الإنفعال، فيسمى «لا قوة».

وفي الحقيقة ان الكيفيات الإستعدادية تختص بالأجسام، وتهيئ الأجسام للمقاومة أمام العامل الخارجي، كصحة وصلابة الجسم، ويسمى بالقوة الطبيعية، أو

---

(١) يرجع إلى: مباني فلسفه، ص ١٠ ـ ٣٢.

(٢) كشف المراد، مبحث الجواهر والأعراض، ص ١٧١.

تهيئهالقبول الإنفعال والتأثير من العامل الخارجي، كـالنعومة واللـطافة، ويسـمى الوهن الطبيعي[١].

لكن في نظر المصنف أنه يجب ألا نحصر الكيف بما قاله المشهور، بل ان مطلق الإستعداد القائم بالمادة يعدّ من نوع الكيف الإستعدادي.

٤ ـ الكيفيات المحسوسة:

وهي تلك الفئة من عوارض وخواص الأجسام التي تدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة، ولذا قسّمت الى خمسة أقسام:

١ ـ الكيف الملموس، كالنعومة والبرودة والخشونة...

٢ ـ الكيف المبصر، كالألوان.

٣ ـ الكيف المسموع، كالأصوات.

٤ ـ الكيف المشموم، كالروائح.

٥ ـ الكيف المذوق، كالمطعومات.

وبما ان البحث حول عدد الحواس، وكيفية واقعية الكيفيات المحسوسة بحث مرتبط بالعلوم التجريبية؛ فلا تستطيع الفلسفة وحدها أن تحكم في هذا المجال، بـل توكل البت في هذا النوع من المسائل إلى الفن المختص بها، وتقوم بعملية الإستنتاج الفلسفي بمنهجها الخاص من المعطيات العلمية. وقد اختلفت النظرة العلمية المعاصرة عن القديمة فيما يتعلق بعدد الحواس وواقعية المحسوسات.

ـ *عدد الحواس:*

كل عضو في البدن يوجب تأثره احساساً خاصاً، يعد واحداً من الحواس.

وقد اتضح من خلال علم التشريح وعلم النفس ان الحواس الظاهرة ليست

---

(١) شرح الهداية، ص ٢٦٩.

منحصرة في الحواس الخمس المعروفة.

وأوضح علم التشريح أن ما يعبر عنه بالحاسة اللامسة هو في الواقع عدة حواس مختلفة، لكل منها عضو خاص في جلد البدن، وهي:

١ ـ حس اللمس ٢ ـ حس الحرارة والبرودة ٣ ـ حس الألم الجسماني ٤ ـ حس الحركة (الحس الوضعي والعضلي).

وما كان يعد الحاسة السامعة يشتمل في الواقع على جهازين متفاوتين، احدهما واسطة احساس الصوت، والآخر (مجاري نصف دائرية في الأذن الداخلية) يعطينا حس التعادل والتوازن.

وفي منظار علم النفس، أنه من الواضح ان الإحساسات المذكورة تتمايز عن بعضها، لانه في شعورنا أن الإحساس بالحرارة يختلف عن الإحساس بالضغط بنفس مستوى الإختلاف بين الإحساس البصري والإحساس السمعي، ومع الإلتفات إلى ان العلم التجريبي يتحول ويتكامل يوماً بعد يوم، فيجب ألا نحصر الحواس الظاهرة بما ثبت في هذا الوقت، فقد يكشف غيرها مستقبلاً[١].

ج ـ واقعية المحسوسات في نظر العلماء المتأخرين:

في نظر العلوم العصرية أن نحو وجود المحسوسات في الخارج ليس كما يظهر في حواسنا.

فمثلاً نحن ندرك عن طريق البصر الواناً مختلفة، في حين انه لا يوجد في الخارج شيء يسمى احمر، اخضر... فما في الخارج امواج الكترومانيتيكية تؤثر على شبكة العين، فنحس باللون أو النور، واختلاف الألوان بسبب تعدد هذه الأمواج.

---

(١) مباني فلسفه، ص ٣٢ ـ ٣٦.

ويصدق هذا المطلب في مورد الصوت، فما يوجد في الخارج هو فقط ارتعاش الهواء[1]. ويقول المصنف العلامة في نهاية الحكمة بعد بيان مطالب ذكرها المتقدمون: «***ما مر من القول في الكيف وأحكامه وخواصه هو المأثور من الحكماء المتقدمين، وللمتأخرين من علماء الطبيعة خوض عميق فيما عدّه المتقدمون من الكيف، عثروا فيه على احكام وآثار جمة ينبغي للباحث المتدبر ان يراجعها، ويراعي جانبها في البحث***»[2].

ويجب ان نذكر ان نظرية العلم الجديد هذه حول الألوان، وأن اللون ليس واقعية خارجة عن ظرف الحس والإدراك قد طرحت من قبل المتقدمين، مع فارق أنهم اعتبروا النور واقعية خارجية، واعتبروا الألوان كخواص لإشعاع النور على الأجسام، ولذا اعتقدوا انه لا يوجد اي لون في الظلام. اما العلم الجديد فيذهب الى ان الموجود في الخارج هو المادة والحركة والأمواج.

لكن هذه النظرية العلمية قابلة للمناقشة، لانه يمكن ان نسأل انه بأي وسيلة ندرك وجود المادة والحركة والأمواج؟ فإذا كان الذهن يستطيع ان يمتلك صورة عن الواقعية الخارجية بدون ان يرتبط معها ـ كما قيل بالنسبة إلى الألوان والنور ـ فلماذا لا يكون الأمر كذلك في مورد المادة والحركة؟ فكيف يمكن ان نطمئن ان ما ندركه على أنه الحركة هو واقعاً الحركة، وما ندركه على انه المادة هو المادة، فلعل ما في الخارج ـ وكما قال باركلي ـ روح، والانسان يتصوره كمادة أو حركة، ولا شك في ان هذه التصورات تنتهي الى الحس، وصحيح ان العلم يستفيد من آلات خاصة، لكنها لا تغني عن الحس، وفقط تساعد الحواس، وتزيد من دقتها.

فإذا كان بناء الذهن كذلك، أنه يستطيع ان يخلق اشياء غير موجودة في

---

(١) ن م.

(٢) م ٦، ف ١٥.

الخارج، أو إذا كانت موجودة فبنحوٍ آخر، فعندها على ايٍ من ادراكاتنا نستطيع أن نعتمد؟ فوضع ادراكاتنا يكون عندئذٍ كتلك القصة التي ذكرها سعدي في «گلستان»، من ان شخصاً سبّ السلطان، فسأل السلطان ماذا يقول؟ فنهم من قال: يقول «والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس»، فمع هذه النظرية يكون لعالم الخارج نوع من النشاط، والذهن يخبر عنه خبراً آخر، الروح موجودة في الخارج، والذهن يخبر عن المادة، في الخارج السكون، والذهن يخبر عن الحركة، في الخارج خلاء، والذهن يخبر عن الملاء(١).

(١) يرجع الى شرح مبسوط منظومه، ج ١، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

الفصل الحادي عشر

في المقولات النسبية

وهي: الأين، ومتى، والوضع، والجدة، والاضافة، والفعل، والانفعال. أمّا الأين: فهو هيأة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان.

وأمّا متىٰ: فهو هيأة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان؛ وكونه فيه أعمّ من كونه في نفس الزمان، كالحركات؛ او في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآنيّة الوجود، من الاتصال والانفصال والمماسّة ونحوها؛ وأعمّ أيضاً من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعيّة، او لا على وجهه، كالحركة التوسّطية.

وأمّا الوضع: فهو هيأة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج؛ كالقيام الذي هو هيأة حاصلة للانسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت(١).

وأمّا الجدة ويقال له: الملك: فهو هيأة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط؛ سواء كانت الاحاطة إحاطة تامّة، كالتجلبب؛ او

---

(١) يوجد نسبتان لهما دخالة في تحقق هيئة القيام، الأولى النسبة الخاصة للرأس إلى الاقدام، والاخرى نسبة الرأس والاقدام الى السماء والارض، فمثلاً عندما ينام الإنسان ويمدّ رجليه، فإن النسبة بين رأسه وقدميه لا تتفات عما إذا كان واقفاً، لكن نسبتهما إلى السماء والأرض متفاوتة (ش).

إحاطة ناقصة، كالتقمّص والتنعّل.

وأمّا الاضافة فهي هيأة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فإن مجرد النسبة لا يوجب اضافة مقولية، وإنّما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث إنّه منتسب إلى شيء، هو منتسب إليه لهذا المنتسب؛ كالأب المنسوب، من حيث إنّه أب لهذا الابن، إليه من حيث إنّه ابن له.

وتنقسم الاضافة إلى متشابهة الأطراف كالاخوة والاخوة، ومختلفة الأطراف كالابوّة، والفوقيّة والتحتيّة.

ومن خواص الاضافة: أنّ المضافين متكافئان وجوداً وعدماً، وفعلاً وقوّة، لا يختلفان من حيث الوجود والعدم، والفعل والقوّة.

واعلم: أنّ المضاف قد يطلق على نفس الاضافة كالابوّة والنبوّة؛ ويسمّىٰ «المضاف الحقيقي»، وقد يطلق على معروضها كالأب والابن؛ ويسمّى «المضاف المشهوريّ».

وأمّا الفعل: فهو الهيأة الحاصلة من تأثير المؤثّر، مادام يؤثّر؛ كالهيأة الحاصلة من تسخين المسخّن، مادام يسخّن.

وأمّا الانفعال: فهو الهيأة الحاصلة من تأثير المؤثّر، مادام يتأثّر؛ كالهيأة الحاصلة من تسخّن المتسخّن مادام يتسخّن. واعتبار التدرّج في تعريف الفعل والانفعال لاخراج الفعل والانفعال الابداعيين، كفعل الواجب، تعالى، باخراج العقل المجرّد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرّد إمكانه الذاتي.

شرح المطالب:

بحثت في هذا الفصل بشكل اجمالي سبعة مقولات اخرى من المقولات العرضية، معروفة بالمقولات النسبية.

والعلة في تسميتهم لهذه المقولات بالنسبية، أنه يعتبر في تحققها نوع من النسبة، وبعبارة أخرى، فإن الذهن يحصل على مفهوم هذه المقولات عن طريق المقارنة بين شيئين.

وما يجب الإلتفات إليه ان المقولات النسبية ليست عين النسبة المحققة بين شيئين، لانه ـ وكما مرّ في المرحلة الثالثة ـ وجود النسبة وجود رابط وفي غيره، وليس له استقلال مفهومي لا يحمل على شيء ولا يحمل شيء عليه (لا يقع محمولاً ولا موضوعاً)، فليس من المفاهيم المقولية والماهوية، لان المفهوم الماهوي مفهوم يقال في جواب ما هو، ومن جهة اخرى فإن كلاً من المقولات العشرة من سنخ الماهية، وعليه فإن نفس النسبة ليست لا مقولة ولا مندرجة في المقولات.

وفضلاً عن ذلك، في مقولة الإضافة تتكرر النسبة إلى الصورة، وإذا كانت نفس النسبة مقولة، فلازمه ان يحصل التكرر في الماهية والذات، وهو غير معقول(١).

والآن نشرع في دراسة المقولات السبعة:

---

(١) نهاية الحكمة، م ٦، ف ١٦. المطلب الثاني صحيح فيما إذا كانت الإضافة من المحمولات بالضميمة والمعقولات الأولية، لكن سيبين لاحقاً انها من المعقولات الثانية الفلسفية.

أ ـ مقولة الأين وماهية المكان:

بما أن مقولة الأين عبارة عن الهيئة التي تحصل من نسبة الشيء الى المكان، فيجب ان نبحث بشكل مختصر حول المكان وماهيته.

ـ الخصائص الأربعة للمكان:

ذكر صدر المتألهين أربعة خصوصيات للمكان، وكانت مورداً لقبول الجميع:

١ ـ ان ينتقل الجسم عنه او إليه، وأن يسكن فيه.

٢ ـ أن يكون قابلاً للإشارة الحسية، كأن نقول: هنا وهناك.

٣ ـ له مقدار (نصف، ثلث، ربع...)

٤ ـ لا يمكن حصول جسمان في زمان واحد في مكان واحد(١).

ـ الأقوال حول حقيقة المكان:

ومع الإتفاق على ما ذكر، فقد وقع الإختلاف بين المتكلمين والحكماء حول حقيقة المكان، وسنذكر أقوالهم بشكل مختصر:

١ ـ المكان هو الهيولى.

٢ ـ المكان هو الصورة الجسمية.

٣ ـ هو سطح الجسم الملاقي للجسم المتمكن (اي ماله مكان)، سواء كان الجسم الملاقي حاوياً أم محوياً.

٤ ـ هو السطح الباطن للجسم، الذي يماس السطح الظاهر للجسم المحوي، وهي نظرية ارسطو والفارابي وابن سينا حول حقيقة المكان.

---

(١) الأسفار، ج ٤، ص ٣٩.

٥ ـ هو بعد جوهري ومجرد عن المادة، يساوي جوانب الجسم المتمكن. وهي نظرية افلاطون ونصير الدين الطوسي وصدر المتألهين.

وقد ذكر العلامة عدة مطالب في نهاية الحكمة تبحث حول الأقوال المذكورة، واعتبر ان القولين الأخيرين قابلين للبحث وما سواهم باطلاً(١).

ب ـ مقولة المتى وماهية الزمان:

مقولة المتى عبارة عن هيئة تحصل من نسبة الشيء إلى الزمان، ولذا يجب ان يكون لدينا ادراك صحيح عن ماهية الزمان.

وسيبحث في المرحلة العاشرة حول ماهية الزمان، وحاصله ان الزمان عبارة عن مقدار حركة المادة، لكن الزمان العام الذي هو مقدار سائر الحركات هو مقدار الحركة اليومية.

ج ـ مقولة الوضع:

تستعمل كلمة الوضع في موارد مختلفة:

١ ـ ما يشار إليه حسياً، ولذا قيل ان النقطة ذات وضع، لكن الوحدة ليست ذات وضع. اي يمكن ان يشار حسياً الى النقطة، اما الوحدة فلا يمكن لها ذلك.

٢ المجاورة المكانية لجسمين: الوضع نسبة الشيء في حيزه الذي هو فيه الى ما يسامته أو يجاوره(٢).

٣ ـ الوضع المقولى: وهو ما يبحث عنه في هذا الفصل، وهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء إلى بعضها، كالقيام التي تحصل من نسبة الرأس إلى الأقدام،

---

(١) نهاية الحكمة، م ٦، ف ١٧.

(٢) التعليقات ١٠٧.

والرأس الى السماء والأقدام إلى الأرض. ويقول الحكيم الطوسي في هذا المجال ان الأجزاء التي لها نسبة فيما بينها ومع جهات العالم، ويكون هناك هيأة بسبب هذه النسبة؛ فتسمى هذه الهيئة بالوضع(١).

ويستفاد من الكلام المذكور أنه يوجد نسبتان دخيلتان في تحقق مقولة الوضع، الأولى نسبة الأشياء فيما بينها، والأخرى نسبتها إلى الأشياء الأخرى، وقيل في التجريد: «*هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين*»(٢).

٤ ـ معنى آخر للوضع: ذكر المحقق الطوسي معنى آخر للوضع، وهو الوجود القار بالفعل، ويكون له اتصال وترتيب ما من نسبة اجزائه إلى بعضها، فمثلاً للمربع وضع يكون لضلعه نسبة مع زاويته، ولها معه نسبة، وهذا الوضع هو من مقولة الإضافة(٣).

د ـ مقولة الملك او الجدة:

ما يجب ان نذكره ان كلمة الملك تستعمل في عدة موارد:

١ ـ الملك مقولة، وهي ما يبحث عنه في هذا المورد.

٢ ـ الملك التكويني (الطبيعي)، مثل انتساب القوى البدنية إلى النفس، وانتساب الموجودات الإمكانية إلى واجب الوجود تعالى.

٣ ـ الملك الإعتباري، مثل انتساب الكتاب واللباس والبيت وغيره إلى افراد الإنسان.

ويقول المحقق الطوسي ان القدماء عدوا الأقسام الثلاثة من مقولة الملك.

---

(١) اساس الإقتباس، ص ٤١.

(٢) كشف المراد، ص ٢١٥.

(٣) اساس الاقتباس، ص ٤١.

هـ ـ مقولة الإضافة :

وحول هذه المقولة بحثت المطالب التالية :

١ ـ تعريف الإضافة : وهي هيأة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين ، مثل نسبة الأبوة والبنوة .

٢ ـ أقسام الإضافة : هناك الإضافة متشابهة الاطراف والإضافة مختلفة الأطراف ، وقد ذكرت امثلتها في المتن .

٣ ـ الإضافة الحقيقية والمشهورية : وقد بينتا في المتن .

٤ ـ تكافؤ المتضايفين : ويحتاج إلى مقدار من التوضيح ، لإنه يمكن أن يتوهم أن احد طرفي الإضافة موجود بالفعل ، وطرفها الآخر إما أن يكون معدوماً أو موجوداً بالقوة .

ومثاله أن يكون لزيد ولد ، ويكون وصف الأبوة متحققاً له ، أما أبنه الثاني فإلى الآن لم يولد ، فعنوان البنوة بالقوة مع ان عنوان الأبوة بالفعل .

وجواب هذا التوهم ظاهر ، لان الأبوة لزيد بالمقارنة مع الابن الثاني ليست فعلية ، وبالمقارنة مع الإبن الأول هي فعلية . ويمكن ان يقال انه إذا مات احدهما الأب او الابن فيكون احد طرفي الإضافة موجوداً والآخر معدوماً .

وجواب هذا الإشكال هو ان الموت ليس عدماً ، ولا ينعدم شيء ، وايضاً يمكن القول ان عنوان الأبوة والبنوة في هذه الموارد هو من قبيل المجاز ، وبعلاقة ما كان .

والإشكال الآخر في مورد اجزاء الزمان أنه ينطبق عليها عنوان التقدم والتأخر ، وهما من مقولة الإضافة ، ومن البديهي ان تحقق ايٍّ من طرفي الإضافة (اجزاء الزمان) متوقف على عدم الآخر ، فعندما يتحقق المتقدم لا يكون المتأخر قد

تحقق، وعندما يتحقق المتأخر يكون المتقدم قد زال.

والجواب أنه يجب ألا تقارن معية اجزاء الزمان مع المعية في الموارد الأخرى، لان واقعية الزمان ليست سوى مقدار الحركة، والحركة أمر تدريجي الوجود، والمعية في الزمان هي بمعنى الإتصال الوجودي لأجزائه، وهذا المعنى متحقق في اجزاء الزمان.

والإشكال الآخر في مورد العالم والمعلوم، فعندما يكون للإنسان علم بالأمور الإستقبالية، ففي هذا المورد يكون احد طرفي الإضافة (العلم) موجوداً، لكن الطرف الآخر (المعلوم) غير موجود.

والجواب ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الذهنية، وهي متحققة قبل تحقق المعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات (الصورة الذهنية) متحد من ناحية الوجود مع العلم، والإثنينية فقط في المفهوم[١].

ـ هل لمقولة الإضافة واقعية عينية؟

من البحوث المرتبطة بمقولة الإضافة انه لها تحقق خارجي ام هي موجودة فقط في ظرف الذهن؟

يقول الحكيم الطوسي: «وثبوته ذهني».

وقال العلامة الحلي في شرحه انه وقع الإختلاف حول التحقق الخارجي للإضافة، فنهم من قال بواقعيتها العينية، وأكثرهم اعتبرها امراً ذهنياً، ثم نقل بعدها ادلة الطرفين[٢].

لكن المصنف قال بوجودها العيني، فيقول في نهاية الحكمة:

---

(١) نهاية الحكمة، م ٦، ف ١٦.

(٢) كشف المراد، ط مصطفوي ص ٢٠٠.

«الإضافة موجودة في الخارج والحس يؤيد ذلك، لوقوعه على انواع من الإضافات الخارجية، التي لها آثار عينية لا يرتاب فيها كإضافة الأب والإبن والعلو والسفل والقرب والبعد وغير ذلك.

واما نحو وجودها فالعقل ينتزع من الموضوعين الواجدين للنسبة المتكررة المتلازمة وصفاً ناعتاً لهما، انتزاعاً من غير ضم ضميمة، فهي موجودة بوجود موضوعها، من دون ان يكون بازائه وجود منحاز مستقل»(١).

وبناء على عدم كون وجود الإضافة من المحمولات بالضميمة وكونها من المحمولات من صميمه، لن تكون الإضافة من المعقولات الأولية، بل من المعقولات الثانوية التي تعرض على موضوعاتها في الذهن لا في الخارج، وتتصف الموضوعات بها فقط في الخارج، وبعبارة اخرى، وجودها في الخارج وجود رابط، لا رابطي ومحمولي.

وقد ذكر صدر المتألهين هذا المطلب في الأسفار:

«المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد، بل وجوده ان يكون لاحقاً باشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها، فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر، ووجودها بحيث إذا قيس الى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات»(٢).

و ـ مقولة الفعل والإنفعال:

وهاتان المقولتان فضلاً عن أنه قد اخذت النسبة في مفهوميها (كسائر المقولات النسبية)، فإنها تعتبر تدريجياً، ولذا استعملت في تعريفها كلمة (مادام)،

---

(١) م ٦، ف ١٦.

(٢) ج ٤، ص ٢٠٤.

والمصنف في نهاية الحكمة استخدم فضلاً عن هذه الكلمة كلمة «غير قارّة».

وما هي واقعيتها؟

فهل هي نفس الماهية التي تتحرك (تؤثر أو تتأثر)؟

او انها الأثر الذي يحصل تدريجياً؟ أو أمر آخر؟

فيقول صدر المتألهين:

«وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة، فإنه بعينه معنى الحركة، ولا ايضاً وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف، مثل السواد، والكم مثل مقدار الجسم النامي، او الوضع كالجلوس، والإنتصاب، ولا غير ذلك، بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات مادام يؤثر او يتأثر، فوجود السواد او السخونة مثلاً من حيث أنه سواد من باب مقولة الكيف، ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي آخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او ان ينفعل»(١).

ويقول المصنّف:

«ومن خاصة هاتين المقولتين، اولاً كما يظهر من الأمثلة انهما تعرضان غيرهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها. وثانياً ان معروضها من حيث هو معروض لا يخلو عن حركة، ولذا عبر عنهما بلفظ ان يفعل وان ينفعل الظاهرين في الحركة والتدريج دون الفعل والإنفعال الذين ربما يستعملان في التأثير والتأثر الدفعي غير التدريجي»(٢).

---

(١) الاسفار، ج ٤، ص ٢٢٥.

(٢) نهاية الحكمة، م ٦، ف ٢١.

المرحلة السابعة



في العلة والمعلول

وفيها احد عشر فصلاً

الفصل الأوّل

في إثبات العلّية والمعلوليّة وأنّهما في الوجود

قد تقدم(١) أنّ الماهية في ذاتها ممكنة(٢) تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وأنّها في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها. وعرفت(٣) أنّ القول بحاجتها في رجحان عدمها إلى غيرها نوع تجوّز، وإنّما الحاجة في الوجود، فلوجودها تـوقّف على غيرها.

وهذا التوقّف لا محالة على وجود الغير، فانّ المعدوم من حيث هو معدوم لا شيئية له؛ فهذا الموجود المتوقف عليه في الجملة(٤) هو الذي نسمّيه «علّة»، والماهيّة المتوقفة عليه في وجودها معلولتها.

ثم إنّ المجعول للعلّة، والأثر الذي تضعه في المعلول، إمّا أن يكون هو وجوده، أو ماهيته، أو صيرورة ماهيّته موجودة؛ لكن يستحيل أن يكون المجعول هو

---

(١) في الفصل السابع من المرحلة الرابعة.

(٢) المقصود ان الإمكان لازم لذات الماهية، لا انه ذاتي لها، لان الماهية من حيث هي ليست إلا هي (ش).

(٣) في الفصل العاشر من المرحلة الاولى.

(٤) المقصود من «في الجملة» بقطع النظر عن خصوصيات الموجود المتوقف عليها، انه بسيط ام مركب، واحد ام كثير... (ش).

الماهيّة، لما تقدّم(١) أنّها اعتباريّة، والذي للمعلول من علّته أمر أصيل، على أنّ الذي تستقرّ فيه حاجة الماهيّة المعلولة ويرتبط بالعلّة هو وجودها، لا ذاتها(٢).

ويستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة؛ لأنّها معنى نسبي قائم بطرفيه ومن المحال أن يقوم أمر أصيل خارجي بطرفين اعتباريين غير أصيلين فالمجعول من المعلول والأثر الذي تفيده العلّة هو وجوده، لا ماهيّته ولا صيرورة ماهيته موجودة؛ وهو المطلوب.

(١) في الفصل الرابع من المرحلة الاولىٰ.

(٢) لأنّ الماهيّة في حدّ نفسها هي هي، من غير أن ترتبط بشيء وراء نفسها. (منه قدس سره).

شرح المطالب :

قد بحث في هذا الفصل حول مطلبين، الاول اثبات ان لقانون العلية والمعلولية واقعية عينية، والثاني ان مركزه ومجراه الوجود، اي ما تعطيه العلة الى المعلول هو الوجود.

أ ـ اثبات اصل العلية :

وهذا شرح الدليل الذي اقامه المصنف على اثبات اصل العلية :

١ ـ تستوي الماهية الإمكانية في ذاتها بالنسبة إلى الوجود والعدم.

٢ ـ ما له رابطة متساوية بالنسبة إلى الوجود والعدم، يحتاج إلى الغير ليترجّح الى احدهما.

٣ ـ رجحان الماهية إلى العدم امر مجازي لا حقيقي، لان الحقيقة ليست سوى رجحان وجود الماهية.

٤ ـ عامل ترجيح وجود الماهية ليس سوى الوجود، لان العدم لا يمكن أن يكون عامل رجحان الوجود.

٥ ـ ونستنتج من هذه التجزئة والتحليل العقلي ان وجود الماهية الإمكـانية يتوقف على وجود الغير.

ونسمي وجود الماهية الإمكانية معلولاً، ووجود الغير عـلة. ويـلاحظ أن جميع المقدمات التي استعملت في هذا الإستدلال بديهيات عقلية، وعليه فإن اصل العلية قاعدة بديهية عقلية، وليست المطالب المذكورة سوى تنبيهات.

وقال المصنف في الفصل الثامن من المرحلة الرابعة : «*حاجة الممكن الى العلة*

من الضروريات الأولية التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كاف في التصديق بها...»(١).

ب ـ العلية من أحكام الوجود :

اتضح من المطالب المذكورة ان مركز ومجرى العلية ليس سوى الوجود، لان المعطي الوجود، والمعطى هو ايضاً الوجود. لكن يوجد هنا نظريتان، الأولى وهي وان كان المعطي (العلة) الوجود، لكن المعطى (المعلول و أثر العلة) هو الماهية. والثانية ان مجعول وأثر العلة هو صيرورة وانتساب الماهية إلى الوجود، وكلتا النظريتين باطلتين.

اما النظرية الأولى فبدليلين:

١ ـ الماهية امر اعتباري، ومن صنع الذهن: في حين ان اثر العلة امر واقعي وعيني، له آثار حقيقية وخارجية.

٢ ـ الماهية من ناحية كونها ماهية هي غير محتاجة، لترتبط بأمر آخر (العلة)، فالماهية من ناحية كونها ماهية لا موجودة ولا معدومة، لا محتاجة ولا غير محتاجة، فإذا كان المعلول محتاجاً إلى العلة، فهذه الحاجة لا يمكن ان تكون الماهية.

واما النظرية الثانية فبدليل ان صيرورة وانتساب أمر يقوم بطرفين، ففي المثال طرفه الاول الماهية وطرفه الآخر الوجود، فإذا كان الصادر من العلة هو صيرورة او انتساب الماهية الى الوجود، وكان طرفا ذلك الامر اعتباريين؛ فيلزم ان يقوم الامر الأصيل الواقعي بأمرين اعتباريين غير واقعيين، وهو محال.

وعليه فإن المعطي والمعطى (الجاعل والمجعول) ليسا سوى الوجود، وبعبارة اخرى: قانون العلية هو من الاحكام الحقيقية للوجود.

---

(١) راجع: اصول فلسفه، ج ٣، ص ١٠٦.

ـ مباحث حول قانون العلية :

طرحت عدة ابحاث حول قانون العلية سنذكر بعضاً منها :

١ ـ بعده التاريخي :

يعد قانون العلية من اول المسائل التي التفت اليها الفكر البشري واهتم بها ليكشف لغز الوجود .

وأهم عامل يلقي الإنسان في مجرى التفكير هو إدراك القانون الكلي للعلية والمعلولية ، فيقال : لكل حادثة علة ، وعلى اثر هذا الإدراك يحصل لذهنه مفهوم «لماذا» .

ومفهوم لماذا هو السؤال الذي يسأله الذهن عن علة الأشياء ، وإذا لم يكن للذهن ادراك كلي عن العلة والمعلول ، اي لم يقبل بهذا القانون ، فلا يكون لمفهوم «لماذا» معنى في الذهن .

٢ ـ هل تعرف الحيوانات قانون العلية ؟

فيقول المصنف في هذا المورد أنه يمكن ان يكون لهذا النظر (قبول اصل العلية) اثر في كل موجود ذي شعور ، وحتى المجانين والذين يعانون من آفة شعورية فإنهم يسلكون هذا الطريق ، فهم يتكلمون للتفهيم والتفهم ، ويتحركون لانجاز مقاصدهم وكذلك . . .

فإذا لم يكن الإنسان وكل موجود ذي شعور ملتفتاً الى قانون العلية والمعلولية في نفسه وعمله وفي اداء مقاصده ، فلم تكن لتظهر منه ادنى حركة أو فعالية ، ولم يكن ليتوقع شيئاً او ينتظره» .

لكن يظهر ان قانون العلية كأصل كلي ليس موجوداً في الأنواع الحيوانية غير الإنسان وفي الاطفال، وهو يرتبط فقط بالإنسان او اي موجود آخر يتمتع بالتفكير العقلاني. كذلك الشهيد مطهري يقول ان الأطفال والحيوانات تنظم حركاتها بما يدل على انها تدرك رابطة العلية والمعلولية، ولكن لا شك انه على فرض ان يكون للطفل والحيوان ادراك عن رابطة العلية والمعلولية، فهذا الادراك ليس بصورة اصل كلي وتجريدي يعبّر عنه بـ«لكل حادثة علة»، بل ادراكها محدود بالتجارب التي تتكرر في حياتها، والنتيجة انه يمكن ان يعدّ ادراكها عن العلية نوعاً من العادة الذهنية وتداعي المعاني يحصل على اثر الإعتياد والتكرار.

٣ ـ موقع العلية في الفلسفة:

كما ان قانون العلية يشكل الأساس لتفكير البشر، فقد احتل موقعاً مهماً في الفلسفات القديمة والجديدة. وطبقاً لما في تاريخ الفلسفة، فعندما كانت الفلسفة في مهدها، وكانت تشمل بقية العلوم، فقد كانوا يسمونها بعلم العلل. وفي المراحل الفلسفية القريبة منا نسبياً، وعندما انفصلت الفلسفة عن بقية الفروع، نرى انهم يعرفون الفلسفة أحياناً بعنوان «علم العلل الأولية».

ونحن وإن كنا نعتبر أن هذا التعريف غير صحيح من الناحية الفنية، لكن لا نشك ان اهم ما ينتظره البشر من الفلسفة ان تعرفهم على العلل الأولية للوجود، وتكشف لهم الرمز الأولي للعالم.

٤ ـ قانون العلية مسألة فلسفية خالصة:

المسائل الفلسفية نوعان: فبعضها يأخذ اصله الموضوع عن العلوم، مثل نوع البحوث التي تبحث في الجواهر والأعراض.

وبعضها الآخر ينمو في حوزة الفلسفة، ويبحث من خلال المنهج العقلي والبرهاني، وعلى أساس المباديء والمقدمات البديهية العقلية.

وأكثر مباحث الفلسفة الأولى ـ وبقول الشهيد مطهري ـ هي تلك الفئة من مسائل الفلسفة التي تشكل عامودها الفقري الفلسفة الخالصة، ومن جملتها قانون العلة والمعلول.

وهذا القانون مسألة فلسفية خالصة، وليس مسألة فلسفية تعتمد على النظريات الفيزيائية وغيرها، وبالتالي لن يكون للمعطيات الفيزيائية اي دور في اثبات او نفي هذا القانون، لانه من جملة الأصول العقلية المسلمة التي تضمن صحة التجربة والقوانين التجربية.

٥ ـ مبدء ومنشأ انكار العلية:

عامل انكار اصل العلية أحد أمرين:

أ ـ القول باصل الضرورة والوجوب الذاتي لجميع الموجودات، فنقول ان الإمكان امر موهوم، والنتيجة ان مفاهيم الحدوث والزوال والتغيير والتكامل ستكون فاقدة لمصداقها الحقيقي.

ب ـ القول بالصدفة وان كل الموجودات وإن كانت حادثة لكنها تحصل بدون علة فاعلية.

وبديهي ان كليهما ينافي الإدراك الوجداني والمعطى الحسي.

الفصل الثاني
في انقسامات العلة

تنقسم العلّة إلى تامّة وناقصة، فانّها إمّا أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول، بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد، وهي «العلّة التامّة»؛ وإمّا أن تشتمل على البعض دون الجميع، وهي «العلّة الناقصة»؛ وتفترقان من حيث إنّ العلّة التامّة يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه؛ والعلّة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، ولكن يلزم من عدمها عدمه.

وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة؛ وتنقسم أيضاً إلى البسيطة، وهي ما لا جزء لها، والمركبّة، وهي بخلافها؛ والبسيطة: إمّا بسيطة بحسب الخارج، كالعقل المجرّد والاعراض؛ وإمّا بحسب العقل، وهي ما لا تركيب فيه خارجاً من مادّة وصورة، ولا عقلاً من جنس وفصل؛ وأبسط البسائط ما لم يتركّب من وجود وماهيّة، وهو الواجب، عزّ اسمه.

وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة؛ والقريبة: ما لا واسطة بينها وبين معلولها؛ والبعيدة بخلافها، كعلّة العلّة.

وتنقسم العلّة إلى داخلية وخارجيّة؛ والعلل الداخلية ـ وتسمّى أيضاً «علل القوام» ـ هي المادّة والصور المقوّمتان للمعلول؛ والعلل الخارجية ـ وتسمّى أيضاً «علل الوجود» ـ هي الفاعل والغاية، وربّما سمّي الفاعل «ما به الوجود»، والغاية

«ما لأجله الوجود».

وتنقسم العلّة إلى العلل الحقيقية والمعدّات؛ وفي تسمية المعدّات عللاً تجوّز، فليست عللاً حقيقيّة، وإنّما هي مقرّبات تقرّب المادّة إلى افاضة الفاعل؛ كورود المتحرّك في كل حدّ من حدود المسافة فانّه يقرّبه إلى الورود في حدّ يتلوه؛ وكانصرام القطعات الزمانيّة، فانّه يقرّب موضوع الحادث إلى فعليّة الوجود.

شرح المطالب:

للعلة عدة تقسيمات وهي:

١ ـ العلة التامة والناقصة: وتم توضيحها في المتن.

٢ ـ العلة الواحدة والكثيرة:

تنقسم العلة إلى واحدة وكثيرة لان وجود المعلول لازم لوجود العلة، واحياناً يكون اللازم مساوياً للملزوم، واحياناً يكون أعم منه، وفي الصورة الأولى العلة واحدة، وفي الصورة الثانية العلة كثيرة، فالمقصود من العلة الواحدة هو ان يصدر المعلول فقط من علة واحدة، والمقصود من العلة الكثيرة هو ان يصدر المعلول من عدة علل، كأن يقال مثلاً أن فيتامين (د) يحصل فقط من نور الشمس، اما الفيتامين (أ) أو (ب) أو (ج) فلهم علل مختلفة.

٣ ـ العلة البسيطة والمركبة:

البسيطة ما ليس لها أجزاء، والمركبة ما كان لها اجزاء. والبسيطة لها حالتان:

أ ـ ان تكون بسيطة بحسب الخارج، وان كانت بحسب العقل مركبة ولها اجزاء عقلية، كوجود العقل المجرد والاعراض التسعة، فهي في الخارج غير مركبة من مادة وصورة.

ب ـ ان تكون بسيطة بحسب العقل: وبالتالي ستكون بسيطة بلحاظ الخارج، لانّها اذا كانت بلحاظ الخارج مركبة من المادة والصورة فستكون مركباً عقلياً، وسيكون لها جنس وفصل. ولذا قال العلامة ان العلة البسيطة بلحاظ العقل هي ما كان وجودها الخارجي غير مركب من المادة والصورة، وبلحاظ العقل غير مركبة

من الجنس والفصل. والصور النوعية والتي هي الفصول الحقيقية للأنواع هي بسائط خارجية وايضاً بسائط عقلية لانها ليس لها لا مادة وصورة، ولا جنس وفصل.

وابسط البسائط هو ما كان ـ فضلاً عن انه غير مركب من الجنس والفصل والمادة والصورة ـ غير مركب من الوجود والماهية، وهو واجب الوجوود عز اسمه، لان واجب الوجود لا ماهية له.

٤ ـ العلة القريبة والبعيدة:

والقريبة ما لم يكن بينها وبين المعلول واسطة، والبعيدة ماكانت على خلافها، مثل علة العلة، فيوجد بينها وبين المعلول علة أخرى واسطة، فمثلاً حركة اعضاء بدن الإنسان معلولة للإرادة والشوق وتصور وتصديق الفعلو الإرادة علة قريبة، لانه لا واسطة بينها وبين حركة الأعضاء، لكن الإرادة واسطة بين مبدء الشوق والعلم وبين حركة الاعضاء.

٥ ـ العلة الداخلية والخارجية:

الداخلية هي المادة والصورة، والخارجية هي الفاعل والغاية.

ويجب الإلتفات الى ان كل موجود امكاني ـ مجرد او مادي، جوهر أو عرض، مركب او بسيط ـ يحتاج في وجوده الى فاعل، كما له غاية، ولذا قالوا ان الفاعل والغاية علل الوجود، لإن الفاعل مفيض الوجود والغاية هي المرتبة الاكمل لوجود المعلول، وعليه فان الفاعل والغاية يرتبطان بوجود المعلول، اما المادة والصورة، فأولاً لا عمومية لهما لانه ليس للمجردات والأعراض مادة وصورة، وثانياً هما ناظرتان إلى ماهية وذات المعلول، لان المادة والصورة هما الجنس والفصل المأخوذين بشرط لا.

٦ ـ العلل الحقيقية والمعدات:

والعلة الحقيقية مثل علية النفس للإرادة. والمعدات مثل ورود المتحرك في كل حد من حدود المسافة، فوروده في الحد السابق ليس علة لوروده في الحد اللاحق، إذ العلة ليست سوى عامل الحركة، لكن وروده في الحد السابق يعدّ لوروده في الحد اللاحق.

وكذلك انصرام القطعات الزمانية فإنه يقرب الموضوع الحادث الى مرحلة فعلية الوجود، فمثلاً البذر موضوع حدوث النبات، أو النطفة موضوع حدوث الإنسان، ولا شك ان تصرم الزمان امر ضروري في فعلية الحادث المذكورة، لان وجودها تدريجي، وتتحقق بعد مضي زمان معين، ومع ذلك ليس للزمان دور العلية في وجود ذلك الأمر الحادث.

الفصل الثالث

في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ، ووجوب العلة عند وجود المعلول

إذا كانت العلّة التامّة موجودة، وجب وجود معلولها؛ وإلا جاز عدمه مع وجودها، ولازمه تحقق عدمه المعلول لعدم العلّة من دون علّة.

وإذا كان المعلول موجوداً، وجب وجود علّته؛ وإلا جاز عدمها مع وجود المعلول، وقد تقدّم(١) أنّ العلّة، سواء كانت تامّة أو ناقصة، يلزم من عدمها عدم المعلول.

ومن هنا يظهر: أنّ المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علّته، كما أنّ العلّة التامّة لا تنفك عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانياً، موجوداً في زمان بعينه، كانت علّته موجودة واجبة في ذلك الزمان بعينه؛ لأنّ توقف وجوده على العلّة في ذلك الزمان، فترجيح العلّة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان؛ ولو كانت العلّة موجودة في زمان آخر معدومة في زمان وجود المعلول، والإفاضة قائمة بوجودها؛ كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة، هذا محال(٢).

---

(١) في الفصل السابق.

(٢) الفرق بين هذه المسألة ومسألة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد أن المراد بالوجوب ههنا

برهان آخر :

حاجة الماهيّة المعلولة الى العلّة ليست إلّا حاجة وجودها إلى العلّة، وليست الحاجة خارجة من وجودها، بمعنى أن يكون هناك «وجود» و «حاجة»؛ بل هي مستقرّة في حد ذات وجودها، فوجودها عين الحاجة والارتباط؛ فهو «وجود رابط» بالنسبة إلى علّته، لا استقلال له دونها، وهي مقوّمة له؛ وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلّا متقوّماً بعلّته، معتمداً عليها؛ فعند وجود المعلول يجب وجود علّته؛ وهو المطلوب.

الوجوب بالقياس الى الغير، وفي تلك المسألة الوجوب بالغير (عنه قدس سره).

شرح المطالب:

من الفروع المهمة لأصل العلّة والمعلول الضرورة أو الجبر العلي والمعلولي، ويقول الشهيد المطهري (ره) في هذا المجال:

«*تتشعب عن القانون الأصلي للعلية قوانين فرعية كثيرة، واذا لم يثبت اثنان منها، فلا يكفي القانون الكلي للعلية لوحده لأن يفسر نظام العالم، والأول من هذين القانونين هو أصل سنخية العلة والمعلول، والثاني قانون عدم امكان انفكاك المعلول عن العلة التامة، والذي نعبّر عنه بقانون الضرورة العلية والمعلولية أو الجبر العلي والمعلولي*»(١).

وقد بيّن هذا البحث في المرحلة الرابعة (المواد الثلاث) تحت عنوان «الشيء ما لم يجب لم يوجد»، وما جاء هنا في الحقيقة هو تلك القاعدة المعروفة بالجبر العلي والمعلولي، ويوجد تفاوت بين العبارتين، فهناك كان الكلام حول الإمكان والوجوب ولذا طرحت قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهنا البحث حول العلة والمعلول، وبعد ان قسمت العلة الى تامة وناقصة، وعلم ان العلة التامة ما يدور الوجود مدارها نفياً وإثباتاً؛ ذكر أصل الجبر العلي والمعلولي بعبارة تناسب هذا البحث، وهو أنّه كلما تحققت العلة التامة يكون وجود المعلول واجباً وضرورياً، وكلّما تحقق المعلول، فعلته التامة تكون موجودة، ولا يمكن تخلف وانفكاك أحدهما عن الآخر.

ولذا لم يطرح المصنف هذا الأصل في مبحث العلة والمعلول، بل طرحه في مبحث الضرورة والإمكان.

---

(١) اصول فلسفه: ج٣ ص١٨٣.

وقال في مقالة الضرورة والإمكان: «*النظريتان السابقتان (كل معلول غير ضروري لا ينوجد، وهذه الضرورة تعطيها له العلّة) تعطيان هذه النتيجة ان لكل معلول ضرورة بالقياس الى العلة، أي إذا قسنا المعلول الى علّته فسيكون له نسبة الضرورة، وهذه الضرورة بالقياس موجودة فقط بين المعلول وعلته التامة لا بين أجزاء علته*».

ويوجد فرق بين هاتين المسألتين، وهو ان الوجوب في قاعدة «الشيء مالم يجب لم يوجد» هو وجوب بالغير، اما الوجوب الذي يبحث عنه في هذه المسألة فهو وجوب بالقياس. وقد صرّح المصنف (ره) في نهاية الحكمة بهذا المطلب، لكن يظهر من عبارة اصول الفلسفة ان هذا الوجوب بالقياس يستند في الحقيقة الى ذلك الوجوب بالغير، واذا لم تثبت قاعدة «الشيء ما لم يجب..»، فلا معنى للوجوب بالقياس، وعليه فان القاعدة الأصلية في هذا المجال هي الضرورة والجبر العلي والمعلولي.

مخالفو أصل الجبر العلّي والمعلولي:

يوجد ثلاث فئات تخالف هذا القانون:

١ ـ القائلون بالصدفة والإتفاق، والذين ينكرون في الحقيقة أصل قانون العلية، وقلة هم أنصار هذه النظرية.

٢ ـ فئة من العلماء الفيزيائيين المتأخرين، فهم وعلى أثر بعض تجاربهم في عالم الذرات، وصلوا الى نتائج، نفوا من خلالها الجبر العلي والمعلولي. والحقيقة ان أصل الجبر العلي والمعلولي خارج عن إطار الفيزياء، فلا تثبته ولا تبطله، والإستنتاجات التي يستنتجها علماء الفيزياء في هذا المجال هي استنباطات نظرية وتعقلية، وبما ان هذه الاستنباطات النظرية لا تشكل طبق الأصول المنطقية، فلا

قيمة لها، ولا يوجد رابطة صحيحة ومعقولة بين هذه الاختبارات العلمية وهذه الإستنباطات النظرية(١).

٣ ـ فئة من المتكلمين، وقام صدر المتألهين في الأسفار والمصنف في النهاية بالإجابة على اشكالاتهم.

ومحور اشكالاتهم في مورد هذه القاعدة الفاعلون المختارون (الله والإنسان)، فإذا كان تحقق المعلول ضرورياً مع وجود العلة التامة فيستلزم ان يكون الفاعل مجبوراً، وهو ينافي أصل الاختيار في الله والإنسان.

وجواب الإشكال ان الفرض هو ان للفاعل اختيار، ووجوب المعلول في مرتبة ما بعد اختياره، لا في المرتبة السابقة، ولذا لا ينافي هذا الوجوب اختيار الفاعل بأي وجه، وإصطلاحاً يقال: الوجوب بالاختيار لا ينافي الإختيار.

الجبر العلي والمعلولي في المعلولات الزمانية:

وبعد تبيينه لأصل قانون الجبر العلي والمعلولي، طرحه المصنف في مورد المعلولات الزمانية، وقال ان مقتضى القانون المذكور ان علتها التامة متحققة في زمان وجودها لا قبلها ولا بعدها. ويرتبط هذا المطلب في الواقع بالمطلب الثاني الذي طرح في هذا الفصل، وهو: كلّما كان المعلول موجوداً كان وجود علته التامة ضرورياً.

ـ مخالفو هذا القانون: مخالفوه فئتان:

١ ـ تلك الفئة من المتكلمين التي اعتبرت ان الممكن يحتاج الى العلة في حدوثه فقط، وعليه لن يكون ضرورياً وجود علته التامة في بقائه، وقد بحث حول هذا المطلب في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة.

---

(١) اصول فلسفة: ج٣، مقالة الضرورة والإمكان.

٢ ـ اتباع المذهب المادي: ففي نظرهم انّه ليس ضرورياً بقاء العلة في لحظة حدوث المعلول، بل ان العلة دائماً تكون معدومة في زمان حدوث المعلول، والموجود هو زمان العلة المتصل بزمان المعلول، ولحظة حدوث المعلول هي لحظة موت وعدم العلة.

وتصور الماديين عن العلة والمعلول ان زمان العلة فقط متصل بزمان المعلول، ولا يوجد بينهما فاصلة زمانية، لكن ليس لوجودهما معية زمانية.

ويقول د. اراني في جزوة حول المادية الديالكتيكية: «يجب ان يلتفت ضمناً الى انّه يجب ألا يفرض العلة والمعلول في زمان واحد...»(ص ١٤٥). واضطر د. اراني للقول بهذه النظرية، لأنّه إذا قال ان وجود العلة ضروري مع المعلول (ولو فقط في لحظة حدوث المعلول) فإنّه يضطر للإقرار بوجود عالم آخر باقٍ ودائم(١).

قانون جبر الحركة وحاجة المعلول الى العلة في البقاء:

تصور البعض ان قانون الجبر في الحركة يخالف أصل حاجة المعلول الى العلة في البقاء، ويعد هذا المورد من الموارد التي واجه فيها العلم التجريبي الفلسفة العقلية.

ـ ماهو قانون الجبر في الحركة ؟

ويعد هذا القانون من القوانين الفيزيائية الجديدة، حيث طرحه غاليليه وأكمله نيوتن، وهذا القانون عبارة عن ان كلّ جسم في حالة السكون أو الحركة يبقى على حالته، الى أن يؤثر فيه عامل يغيّر حالته.

لكن اذا نظرنا بمنظار فيزيائي صرف، فلن تكون صحة القانون الجبري لنيوتن ناقضة للقاعدة الفلسفية المذكورة، ولا لأي قاعدة فلسفية أُخرىٰ.

---

(١) اصول فلسفه: ج٣، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

وتكون هذه النظرية ناقضة للقاعدة الفلسفية بقاء العلّة مع بقاء المعلول، اذا اثبتت الحركة بدون وجود المحرك المباشر. واذا نظرنا بالمنظار الفيزيائي، وأبعدنا الإستنتاجات الشخصية، سنرى ان هذا القانون هو فقط في مقام بيان حالة الجسم مع الطاقة الخارجية، ليقول ان تأثير الطاقة الخارجية هو في تغيّر سرعة الجسم لا في نفس السرعة، لكنه ساكت عن بيان العلة المباشرة للسرعة أو القوة المباشرة للحركة. وبعبارة أُخرىٰ: ان هذا القانون ليس فقط لا يبيّن علّة ادامة الحركة، بل هو ساكت أيضاً عن بيان العلة المباشرة لحدوث الحركة.

نعم لم يعتبر الفلاسفة ـ ومن خلال قرائن خاصة ـ ان العلة المباشرة لحركة الجسم هي الطاقة الخارجية، بل اعتبروا ان المحرك المباشر للجسم هو دائماً طبع الجسم، أي قوة لها مع الجسم نوع اتحاد وجودي، وأثر العامل والقوة الخارجية هو فقط اعداد تلك القوة المتحدة مع الجسم، والتي تسمّى اصطلاحاً بالطبيعة، وتلك العلّة المباشرة موجودة حدوثاً وبقاءً(١).

ـ ماهو منشأ الإشتباه؟

يظهر ان هذا الإشتباه نشأ من انهم رأوا في كلام الفلاسفة ضرورة القوة المحركة، وظنوا ان المقصود بالقوة المحركة القوى الخارجة عن الجسم. وما اثبتته الطبيعيات الحديثة هو عدم حاجة الحركة الى طاقة خارجة عن الجسم. اما مسألة عدم حاجة الحركة الى طاقة داخلية وذاتية للجسم، وانه هل لكل جسم طاقة داخلية وذاتية أم لا؟ فليست تحت مجال الفيزياء(٢).

---

(١) ن م: ص١٢٣ ـ ١٣١.

(٢) شرح منظومه (مختصر): ج٢، ص٥١.

الفصل الرابع

قاعدة «الواحد»

الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد وذلك: أنّ من الواجب أن يكون بين العلّة ومعلولها سنخيّة ذاتيّة ليست بين الواحد منها وغير الآخر، وإلّا جاز كون كلّ شيء علّة لكلّ شيء وكلّ شيء معلولاً لكلّ شيء؛ ففي العلّة جهة مسانخة لمعلولها، هي المخصّصة لصدوره عنها؛ فلو صدرت عن العلّة الواحدة، وهي التي ليست لها في ذاتها إلّا جهة واحدة، معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه، لزمه تقرّر جهات كثيرة في ذاتها وهي ذات جهة واحدة؛ وهذا محال.

ويتبيّن بذلك: أنّ ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير، فانّ في ذاته جهة كثرة؛ ويتبيّن أيضاً: أنّ العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.

شرح المطالب:

من الفروع المهمة لأصل العلية، أصل السنخيّة بين العلّة والمعلول، ومفاد هذا الأصل انّه يوجد بين العلّة والمعلول نوع رابطة تكوينية وذاتية، غير موجودة بين تلك العلة ومعلول آخر، أو بين ذلك المعلول وعلّة أُخرىٰ. ولازم عدم الإرتباط المذكور ان يصدر كلّ شيء من كلّ شيء، وبما ان هذا اللازم باطل فالملزوم (عدم السنخية بين العلّة والمعلول) باطل أيضاً، فيكون نقيضه صحيحاً (وجود السنخية بين العلة والمعلول)، والنتيجة: انه دائماً يصدر من علّة معينة معلول معين، والعلّة مبدأ حصول معلول واحد، ويحصل المعلول الواحد من علّة واحدة، وعندما يتصور ان علّة واحدة هي مبدأ حصول معلولات متعددة، فالواقع ليس كذلك، والموجود الذي نعتبره علّة واحدة، له في الواقع حيثيات وخصوصيات تكوينية وذاتية مختلفة، كلّ منها مبدأ لظهور معلول خاص.

ولايضاح هذا البحث نذكر هذه المطالب:

أ ـ ماهو المقصود من الواحد؟

فهل المقصود به الواحد الشخصي أم الواحد النوعي، أم الذي يشملهما؟ وفي نظر الاستاذ المطهري (ره) ان كلمة الواحد أعمّ من الشخصي والنوعي: «*ما كان مورداً انظر الحكماء في البداية هو الواحد الشخصي، لكن هذه القاعدة تجري الى حد ما في الآحاد النوعية ـ أي الأفراد المختلفة من نوع واحد ـ والنتيجة ان الأفراد المختلفة بقدر ما يكون لها تشابه نوعي، يكون لها تشابه من ناحية الآثار والخواص، وعليه يكون مفاد هذا القانون في الواحد الشخصي ان كلّ واحد حقيقي علّة يرتبط*

فقط مع واحد حقيقي معلول، ومفاده في الواحد بالنوع ان كلّ فئة من أفراد الواحد بالنوع ترتبط بسلسلة آثار للواحد بالنوع.

ونستنتج من القسم الأول ان صدور الموجودات من مبدء الكل ـ والذي هو بحكم البرهان بسيط وواحد من جميع الجهات ـ هو على طبق نظام معين، أي ان صدور الموجودات بالترتيب، وحتماً للمعلول الأول مدخلية في ذلك (ليس المقصود الأولية الزمانية)، ومن ثم معلول المعلول الأول، وهكذا، ونظرية الأشعري ان إرادة ذات الباري دخيلة في جميع الأمور بلا واسطة هي نظرية خاطئة.

ونستنتج من القسم الثاني (السنخية في الواحد بالنوع) ان الطبيعة تطوي دائماً مسلكاً واحداً، أي انّه في الطبيعة تعطي دائماً الشرائط المتساوية نتيجة متساوية، وإذا تصورنا في بعض الموارد ان الشرائط متساوية، ورأينا في الوقت نفسه ان النتيجة مختلفة، فيجب ان نعلم ان الشرائط واقعاً لم تكن متساوية، وكانت مختلفة، سوى اننا لم ندركها»(١).

ب ـ ماهو الواحد البسيط ؟

ويجيب صدر المتألهين على هذا السؤال فيقول:

«المراد من المبدء البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءً لغيره، وليس ينقسم الى شيئين، يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء عنه، كما لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر، وهو صفة الكتابة، ولا شك ان معنى مصدر كذا غير مصدر كذا، فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد، كان ذاته متقوماً من معنيين مختلفين»(٢).

---

(١) اصول فلسفه: ج٣، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٢) الأسفار: ج٢، ص٢٠٤.

وحاصل هذه العبارات ان الموجود الذي يكون مبدأ وعلّة حصول موجود آخر على نوعين، فمرّة يكون وجوده بحيث تكون واقعيته عين عليته بالنسبة الى الأثر والمعلول، وأُخرىٰ تكون واقعيته شيء، وعليته بالنسبة الى الأثر والمعلول شيء آخر.

فعندما يكتب الانسان، لا تكون تمام واقعيته مايقوم بهذا العمل، بل ان بعداً من أبعاده هو مبدء صدور فعل الكتابة. وكذلك سائر أفعاله، وهو نوع من الكثرة والتركيب في وجود الانسان، ومن جهة أُخرىٰ فإن حيثية صدور فعل معين من الفاعل تتفاوت مع حيثية صدور فعل آخر، وبعبارة أُخرى، مبدأ صدور الفعل «أ» هو غير مبدأ صدور الفعل «ب» (أصل السنخية).

وعلى ما تقدم لا يمكن الجمع بين فرض الواحد البسيط من جميع الجهات (الفاعل الذي مبدئيته لآثاره واحدة، وليس له حيثيات مختلفة) مع فرض صدور الأفعال المختلفة في عرض بعضها وبدون واسطة.

ج ـ ماهو دليل أصل السنخية؟

ويمكن الاستدلال على هذا الأصل من طريقين:

١ ـ الدليل الحسي والإستقرائي:

كلما استقرأ الإنسان الجزئيات، يرى ان للأشياء خواص معينة ثابتة، ودائماً تظهر من خلال شرائط وعلل معينة نتائج ومعلولات معينة، ونتيقن بمعونة هذا الإستقراء ان لكلّ من المواد المعدنية وغيرها خاصية مختصة بها، فخاصية النار الإحراق، وخاصية الماء إطفاء النار، ومن نطفة خاصة يتولد حيوان معين وهكذا...

فكل ما يشاهده الإنسان من حوله يسير على ضوء أصل السنخية، وهو ما

يجعل هذا الأصل في تفكير الإنسان أمراً قطعياً، بحيث إذا حصل على مورد مخالف (لذلك الأصل) يحكم بأنّه يوجد في هذا المورد عامل خاص (طبيعي أو غير طبيعي) مازال خافياً عليه.

ـ *دراسة هذا الدليل:*

لا يمكن اثبات أصل السنخية كأصل كلّي حاكم على نظام الخلق عن طريق الإستقراء والتجربة، لأنّه:

أ ـ الاستقراء محدود بحدود المشاهدات الجزئية لا أكثر، وتبتني قانونيته على سلسلة أصول عقلية مسلّمة من جملتها أصل السنخية، والنتيجة ان اثبات أصل السنخية عن طريق التجربة يستلزم الدور.

ب ـ لم تصل القوانين التجربية الى مرحلة لا تقبل النقض من الناحية المنطقية، لأنه ليس من الميسر تقريباً للبشر ان يستجمعوا جميع العوامل الدخيلة فيما يرتبط بالتجربة الكاملة، ولهذا تنقض القوانين التجربية، والمعطيات التجربية يبطل لاحقها سابقها، فإذا جعلنا الملاك في مورد أصل السنخية التجربيات القديمة، فستنقضها التجربيات الجديدة العلمية للبشر في مورد عالم الذرات، التي تدل على ان الطبيعة لا تطوي مسلكاً واحداً.

٢ ـ الدليل العقلي والقياسي:

أصل سنخية العلّة والمعلول هو مثل أصل العلية، يعدّ من المسائل الفلسفية الخالصة، أي لا يبتني على قبول أصول موضوعية من العلوم الطبيعية أو الرياضية. ومن سلك مسلك الأصول الفلسفية، لا يشك أبداً أن نظام الموجودات يقبل التفسير.

ولذا لم يعتمد الفلاسفة الإلهيون على صرف المشاهدات السطحية والمطالعات

العلمية لإثباته، بل وصلوا الى هذه النتيجة من خلال مجموعة أصول عقلية مسلمة، وهذا المطلب واضح جداً في الحكمة المتعالية.

ويقول المصنف في تقرير الدليل العقلي لأصل السنخية ان دليل الحكماء على اصل السنخية انّه إذا لم تنعقد بين المعلول والعلة الموجدة له نوع رابطة تكوينية وذاتية، يكون بواسطتها المعلول المرتبة المتنزلة للعلة، والعلة المرتبة العالية لوجود المعلول، فلازمه ان يكون على حد سواء ارتباط العلّة مع ذلك المعلول، وارتباطها مع المعلولات الأُخرىٰ، وارتباط المعلول المذكور مع العلل الأُخرىٰ. وهنا يطرح هذا السؤال انّه لماذا صدر المعلول المفروض من هذه العلة الخاصة، ولماذا تؤثر العلة المفروضة في هذا المعلول المعين؟ (ويجاب على هذا السؤال فقط من خلال أصل السنخية).

ثم يضيف ان صدر المتألهين قد بيّن هذا الدليل بشكل أدقّ، وهو ان المعلول يحتاج في وجوده الى العلة الموجدة له، وهذا الفقر هو عين ذاته وهويته، وإلا اذا كان عارضاً على ذاته وهويته، فالنتيجة ان المعلول ليس محتاجاً الى علته من ناحية الذات، ولازمه ان نقول للمعلول بنوع من الإستقلال (مع كون وجوده غير مستقل)، وهو خلاف الفرض، وعليه فإن وجود المعلول بالنسبة الى علته الفاعلية هو عين الربط والتعلق، والاستقلال الذي يبدو في بادئ الأمر له هو في الحقيقة وجه لإستقلال ووجود علته، والنتيجة لوجود المعلول مسانخة ذاتية وحقيقية مع وجود علته، لأنه المرتبة النازلة من وجود علته(١).

ويمكن تقرير الاستدلال المذكور بشكل أوضح:

١ ـ مقتضى العلية والمعلولية بين شيئين هو ارتباطهما لا تباينهما.

٢ ـ هذه الرابطة هي نوع الايجاد والإنوجاد.

---

(١) الميزان: ج١٣، ص١٩٤.

٣ ـ الارتباط الوجودي للمعلول بالعلة هو عين واقعية المعلول، وليس أمراً عارضاً على واقعيته.

٤ ـ كلّ معلول هويته عبارة عن الارتباط بعلّة خاصة، لا العلّة بشكل مطلق، فإذا تغيرت العلّة فلا يتغيّر فقط طرف الإنتساب، بل النسبة أيضاً تتغير.

ونتيجة هذه المقدمات ان وحدة وكثرة هوية المعلول ترتبط بوحدة وكثرة العلة، أي انّه اذا كانت العلة واحدة فالمعلول أيضاً واحد، وإذا كان المعلول متعدداً، فالعلة أيضاً متعددة.

ويتضح من خلال المطالب المتقدمة عدم صحّة كلام من ظن ان الفلاسفة استدلوا على أصل السنخية عن طريق الاستقراء. ويقول بعض المحققين في هذا المجال ان الفلاسفة والعلماء المتقدمين اتفقوا عموماً على شرط أساسي في قانون العلة والمعلول وهو السنخية بين العلة والمعلول، وقد أخذوا هذا القانون الطبيعي من ظواهر الطبيعة(١).

وقد أوضحت البحوث المتقدمة هذه الأمور:

١ ـ قانون السنخية ليس قانوناً طبيعياً.

٢ ـ لم يستدل الفلاسفة عليه عن طريق مشاهدة الظواهر الطبيعية، نعم قد استندوا اليها كمؤيد لا أكثر.

د ـ أصل السنخية في نظر الفيزياء الجديدة:

يقول بعض العلماء الفيزيائيين الرياضيين ان القرن العشرين حقّق خطوات مهمة نحو العلم، وأول خطوة هي معاينة قسم صغير جدّاً من المادة، فلم يكن للعلماء وسيلة ليجعلوها تحت المعاينة الدقيقة، وكان حكمهم على جزءٍ من المادة فقط يتعلق

---

(١) جبر واختيار: محمد تقي جعفري، ص٢٦.

به الاحساس من خلال الحواس الخمس... وفي آخر شهور القرن التاسع عشر كشف البروفسور ماكس پلانك بعض القضايا المتعلقة بالضوء التي كانت مجهولة حتى ذلك الوقت، وأثبت انّه لا يمكن تفسير مثل هذه الأمور الطبيعية من خلال قانون العلية، بل لا يمكن ان ترتبط بأي فكر ميكانيكي، أي الوجوب والاضطرار المستفادين من قانون العلية.

واعتبر پلانك ان جريان الأمور الطبيعية يتم من خلال حركات متتالية، وأثبت ان الحركات الصغيرة التي تحصل في الطبيعة هي كلّها على هذا المنوال...

والعلوم القديمة (قبل القرن العشرين) كانت تقول انّه إذا أشرنا الى الوضع الحالي للعالم بـ«أ»، فان وضعه الآتي سيكون على الشكل «ب»، وهو مستنتج من «أ»، لكن العلوم الحديثة أوصلتنا الى هذه النتيجة، انّه لا يمكن الحكم بشكل قاطع ان وضع «أ» يعقبه الوضع المفروض «ب»، فمن الممكن ان يكون وضع العالم للحظة بعد الوضع «أ» الشكل «ب»، أو «د» أو «ج» أو أي وضع آخر...

ويوجد أمثلة فيزيائية كثيرة على الرغم من قانون العلية اعتقد على أثرها كثير من علماء الفيزياء ان قانون العلية لا يصدق فيما يرتبط بالالكترونات والذرات(١).

هـ ـ تحقيق ودراسة:

قام المفكر مرتضى مطهري(ره) بعملية تحقيق لهذهالنظرية وسننقل بعض موارده:

١ ـ «*نحن لا نريد أن ننكر المشاهدات التجربية للعلماء الكبار ونوابغ العالم الفيزيائيين، ولا نستطيع ذلك، ولكن ما نستطيعه وما نريده هو ان ننتقد استنباطاتهم الفلسفية..*».

---

(١) اصول فلسفه: ج٣، ص٢٠٨ ـ ٢١٤.

٢ ـ «يعد من القوانين الفلسفية الخالصة قانون العلية مع تفرعاته، من قبيل قانون الضرورة العلية والمعلولية، وقانون السنخية وبطلان الدور والتسلسل وغيره، ويمكن معالجته نفياً أو اثباتاً من خلال الأصول الفلسفية فقط، والعلوم لا تستطيع لا أن تنفي ولا أن تثبت هذه القوانين، ولا تستطيع أن تستغني عنها، وما يمكن أن يعمله الفيزياء أو غيره هو أن يقبل هذا القانون ومتفرعاته بصورة أصول موضوعة، ويستفيد منه فيما يمكنه ذلك، ويختار الصمت فيما لا يمكنه».

٣ ـ «الخطأ الأساسي لهؤلاء العلماء انهم اعتبروا قانون العلية قانوناً تجربياً، وبما ان ما يقع مورداً للتجربة هو من سنخ المادة، فاضطروا الى اعتبار قانون العلية منحصراً بالمواد والأجسام، ولذلك ساووا بين العلية والميكانيك، وفي الميكانيك الأصل الواقعي الوحيد هو المادة والحركات الميكانيكية، ومن هنا فإن كلّ ما رأوه من المشاهدات العلمية والتجربية ليس قابلاً للتفسير من خلال الميكانيك، الى ان إستنبطوا ان الروابط العلية والمعلولية ليست منحصرة بالروابط المادية والميكانيكية، وسحبوا خط البطلان الى قانون العلية، واظهروا ان الحوادث التي تجري داخل الذرة تحصل فيما وراء قانون العلية».

٤ ـ «المسلّم هو ان علماء الفيزياء المتأخرين لم يستطيعوا أن يحاسبوا الوضع الداخلي للذرة بحيث يكون لهم توقعات قطعية، ومن البديهي أنه لا دليل على ان العلم اليوم قد قطع آخر مسيرته، وعرف جميع العوامل، وامكان التوقع القطعي ليس لازماً لواقعية قانون العلية، بل هو لازم لإطلاع البشر على المقدمات والعلل المؤثرة في التوقع، فمقتضى المحاكمة المنطقية أن نقول:

ليس لدينا علم بوجود هكذا عوامل، ومنشأ جهلنا أحد أمرين:

١ ـ أصلاً لا يوجد هكذا عوامل.

٢ ـ هي موجودة لكن لا نعلمها»(١).

---

(١) ن م: ص٢١٦ ـ ٢١٩.

الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أمّا استحالة الدور ـ وهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده؛ إمّا بلا واسطة، وهو الدور المصرّح؛ وإمّا بواسطة أو أكثر، وهو الدور المضمر ـ فلأنّه يستلزم توقّف وجود الشيء على نفسه، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، لتقدّم وجود العلّة على وجود المعلول بالضرورة.

وأمّا استحالة التسلسل ـ وهو ترتّب العلل لا إلى نهاية ـ فمن أسدّ البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلٰهيات الشفاء؛ ومحصّله: أنّا إذا فرضنا معلولاً، وعلّته، وعلّة علّته، وأخذنا هذه الجملة، وجدنا كلاًّ من الثّلاثة ذا حكم ضروري يختص به؛ فالمعلول المفروض، معلول فقط؛ وعلّته، علّة لما بعدها معلولة لما قبلها؛ وعلّة العلّة، علّة فقط غير معلولة؛ فكان ما هو معلول فقط طرفاً، وما هو علّة فقط طرفاً آخر، وكان ما هو علّة ومعلول معاً وسطاً بين طرفين؛ ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة، كان للطرفين ما تقدّم من حكم الطرفين، وكان الاثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط ـ وهو أنّ لهما العلّيّة والمعلوليّة معاً بالتوسّط بين طرفين ـ؛ ثم كلّما زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جارياً على مجرى واحد، وكان مجموع ما بين الطرفين ـ وهي العدّة التي كلّ واحد من آحادها علّة ومعلول معاً ـ وسطاً له حكمه.

فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة الى غير النهاية، كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطاً لا طرف له؛ وهو محال.

وهذا البرهان يجري في كلّ سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول، سواء كانت تامّة أو ناقصة، دون العلل المعدّة.

ويدل على وجوب تناهي العلل التامّة خاصّة؛ ما تقدّم(١) أنّ وجود المعلول وجود رابط بالنسبة الى علّته؛ فانّه لو ترتبت العلّيّة والمعلوليّة في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي الى علّة غير معلولة، كانت وجودات رابطة متحققة من غير وجود نفسي مستقل تقوم به؛ وهو محال.

ولهم على استحالة التسلسل حجج أُخرى، مذكورة في المطوّلات.

---

(١) ف ٣.

شرح المطالب:

أ ـ تعريف وأقسام الدور:

اذا كان تحقق موجود ما متوقفاً على موجود آخر، وكان تحقق هذا الموجود متوقفاً على الموجود الأول، فيسمى بالدور، وهو نوعان:

١ ـ ان يتوقف الموجود الثاني (المتوقف عليه أو العلة) على الموجود الأول (المتوقف أو المعلول) بدون واسطة، ويسمى بالدور الصريح أو المصرّح.

٢ ـ ان يتوقف الموجود الثاني (العلة) على الموجود الأول (المعلول) بواسطة أو أكثر، ويسمىٰ بالضمير أو المضمر.

ومن البديهي انه لا يمكن الحصول على مثال واقعي للدور، لأنه باطل، وفقط يمكن أن يفرض له مثال، مثل برهان الخلف أو دليل الامتناع في مورد الآية الشريفة «لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا» (الأنبياء ٢٢).

والدور كما يبحث في الفلسفة ـ في مبحث العلة والمعلول ـ يبحث أيضاً في المنطق ـ باب التعريفات فيقال انه يشترط ألا يكون المعرِّف عين المعرَّف وإلا استلزم الدور.

وأيضاً يذكر في مبحث القياس، وعادة يذكر في مبحث لواحق القياس قياسٌ تحت عنوان قياس الدور، وهو عبارة عن ان تؤلف نتيجة القياس (أو التي هي المطلوب المنظور اثباته) مع عكس احدى المقدمتين أو عينها، ونستنتج منها مقدمة أُخرىٰ، ويكون ذلك عندما يطلب الدليل على إحدىٰ مقدمتي القياس، فإذا قيل:

١ ـ كلّ انسان ناطق. ٢ ـ كلّ ناطق ضاحك. فالنتيجة: كلّ انسان ضاحك.

فإذا طلب دليل على صغرى القياس، نقول في الجواب:

١ ـ كلّ انسان ضاحك (نتيجة القياس الأول).

٢ ـ كلّ ضاحك انسان (عكس الكبرىٰ)

والنتيجة: كلّ انسان ضاحك (صغرىٰ القياس الأول)(١).

ب ـ دليل بطلان الدور:

سبب بطلان الدور هو استلزامه لإجتماع النقيضين، لأنه:

١ ـ إذا كان وجود «أ» متوقفاً على وجود «ب»، ووجود «ب» متوقفاً على وجود «أ»، والمتوقف «أ» على المتوقف «ب» علىٰ شيء «أ»، متوقف على ذلك الشيء. وبما انّه في فرضنا ان الشيء الثالث (كان بواسطة أم بدونها) هو الوجود الأول، فسيكون الوجود الأول متوقفاً على نفسه.

٢ ـ وجود «أ» معلول (لأنّه يتوقف على الغير) وهو أيضاً علّة (لأنه يتوقف عليه وجوده).

٣ ـ العلّة متقدمة على المعلول (تقدم رتبي).

٤ ـ وجود «أ» متقدم على نفسه.

٥ ـ وبما ان المعلول غير موجود في مرتبة العلّة، وهو أيضاً موجود في مرتبة العلة، فيستلزم اجتماع النقيضين.

ج ـ تعريف التسلسل:

التسلسل في سلسلة العلل والمعاليل عبارة عن استمرار للعلل والمعاليل الى ما لا نهاية.

---

(١) الجوهر النضيد: ف ٤، لواحق القياس.

والمقصود من هذا التسلسل هو التسلسل الحقيقي غير المنوط بتصور وفرض الإنسان، لكن أحياناً يكون المقصود بالتسلسل هو التسلسل الـ «لا يقفى» الدائر مدار الفرض والتصور الذهني للإنسان، كأن يقال في الأعداد ان كلّ عدد نفرضه يمكن أن يفرض عدد آخر أكبر منه، وهو خارج عن بحثنا. وبعبارة أُخرىٰ يعتبر في التسلسل الباطل ثلاثة شروط:

١ ـ أن يكون له تحقق عيني (وجود بالفعل).

٢ ـ أن يكون وجود كلّ من حلقات السلسلة مترتباً على الآخر.

٣ ـ أن تكون كلّها مجتمعة في الوجود.

وعليه فإن عدم التناهي في الأعداد ليس محالاً، لأن هذه السلسلة اللامتناهية لا وجود عيني لها.

ولا إشكال في لا تناهي الحركات الدورية، مثل حركة الأرض، لأن هذه الحركات تتوجد بشكل متعاقب، وليست مجتمعة في الوجود. ولا يرد إشكال التسلسل على نظرية من ذهب الى ان الأرواح بعد مفارقة الأبدان تكون موجودة ولا متناهية، لأنّه لا يوجد بينها ترتب وجود[1] (رابطة علّية ومعلولية).

د ـ براهين بطلان التسلسل:

ذكرت لإبطال التسلسل عدّة براهين من قبل المتكلمين والفلاسفة وبيّن صدر المتألهين في الأسفار عشرة براهين، أولهم برهان الوسط والطرف لابن سينا، وقد ذكره المصنف في البداية وفي النهاية، واعتبره في البداية من أحكم البراهين، وذكر برهاناً آخر على إبطال التسلسل، وعدّه في حواشي الأسفار قريب المأخذ من برهان الترتب والذي هو أحد البراهين العشرة، لكنه في النهاية ذكر ـ فضلاً عن

---

(١) الحكمة القديمة، الفاضل التوني: ص ٣٠. نهاية الحكمة: م٨، ف٥.

هذين البرهانيين ـ برهان الفارابي المعروف بالأسدّ والأخصر، وهذا توضيح هذه البراهين:

١ ـ برهان الفارابي (الأسدّ والأخصر):

«إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد في انّه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراؤه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل، فإذن بداهة العقل قاضية بأنّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده»(١). ويتألف برهان الفارابي من هذه المقدّمات:

أ ـ لكلّ حلقة من حلقات السلسلة هذا الحكم، ان تحققها منوط بالتحقق الوجودي لما قبلها، لأن الفرض ان عنوان المعلولية صادق على كلّ منها.

ب ـ لا شك ان تحقق المعلول مشروط بتحقق موجود (العلة) في المرتبة السابقة عليه.

ج ـ بما ان مجموع السلسلة معنون بعنوان المعلولية، فهي تتحقق عندما يكون في المرتبة السابقة عليها قد تحقق الموجود العلة، وإلا لم يكن ليتحقق أيٌ من حلقات السلسلة.

د ـ وبناءً على فرض عدم تناهي سلسلة العلل (ومع الإلتفات إلى المقدمات السابقة) يجب ألا يتحقق أي موجود، وعليه فإن تحقق الموجودات في عالم الوجود دليل على ان سلسلة العلة والمعاليل ليست غير متناهية، وهي تنتهي الى علّة ليست معلولاً لعلّة أُخرىٰ.

وبعبارة أُخرىٰ: لازم تسلسل العلل والمعاليل الى ما لا نهاية، انّه حتى

---

(١) الأسفار: ج ٢ ص ١٦٦.

ينوجد أي موجود إمكاني يجب ان تتحقق العلّة الى ما لا نهاية، ومن البديهي انّه في دائرة الخلق المتناهي لا يمكن أن ينوجد اللامتناهي، وإلّا لم يكن لينوجد أي موجود في العالم، وهو على خلاف الواقع.

٢ ـ برهان الشيخ (الوسط والطرف)

وحاصل هذا البرهان:

أ ـ كلّ حلقة من حلقات هذه السلسلة (غير المعلول الأخير) معلول وعلّة معاً.

ب ـ المعلول الأخير هو فقط معلول.

ج ـ ما يكون معلولاً وعلةً معاً معنون بعنوان الوسط، مقارنة مع لمعلول فقط الذي ينطبق عليه عنوان الطرف.

د ـ لا يعقل عنوان الوسط بدون تحقق عنوان الطرفين، فعندما يقال مثلاً وسط الطريق فالمقصود نقطة تقسم الطريق الى قسمين متساويين. وبقول الإمام علي (عليه السلام): *«اليمين والشمال مضلّة، والطريق الوسطىٰ هي الجادة»* (نهج البلاغة الخطبة ١٦).

وبما أن عنوان الوسط (المعلولية والعلية) ينطبق على مجموع هذه السلسلة (غير المعلول الأخير)، فيجب ان يكون محققاً لها عنوان الطرفين، مع أنّه بناءً على عدم تناهي السلسلة يكون المتحقق طرفاً واحداً فقط(١).

والنتيجة هي ان الوسط قد تحقق بدون طرف، وهو محال، وهذا المحال لازم لعدم تناهي سلسلة العلل والمعاليل، وبما ان مستلزم المحال محال، فسوف يكون عدم تناهي السلسلة محالاً.

---

(١) لايضاح المطلب الأفضل ان نفرض بداية علّة غير معلولة، كما فعل الشيخ الرئيس.

ـ دراسة هذا البرهان:

هنا يطرح سؤال وهو هل الركن الأساسي لبرهان الشيخ هو عنوان الوسط والطرف، ويريد أن يستدل بأن عنوان الوسط بدون عنوان الطرف محال؟ فيشكل بأن هذا العنوان أمر انتزاعي ولا يصحّ الإستدلال بانتزاعي على واقعي.

أم ان مقصوده ليس الاعتماد على عنوان الوسط والطرف، بل هو نـاظر الى متن الواقع، وعنوان الوسط والطرف هو فقط من أجل تقريب مطلب دقيق عقلي للأذهان؟

الحق هو الثاني، وهو يستفاد بوضوح من آخر كلامه إذ يقول: «***فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علّة غير معلولة وعلّة اولى فإن جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال***»(١).

وبناءً عليه يرجع هذا البرهان الى نفس برهان الفارابي وهو بما ان السلسلة كلّها معلولة، ومن المحال وجود المعلول بدون وجود العلة في المرتبة السابقة عليه، فسيكون وجود هذه السلسلة محالاً(٢).

٣ ـ برهان المصنف (الرابط والمستقل):

البرهان الذي أقامه المصنف على إبطال التسلسل اللامتناهي للعلل والمعاليل يمكن ان يسمّى ببرهان الرابط والمستقل، لأن مستند هذا البرهان أن وجود المعلول بالنسبة الى علته وجود رابط، بل عين الربط، ومن البديهي انّه لا يتحقق وجـود رابط بدون وجود مستقل.

---

(١) الأسفار: ج٢، ص١٤٥.

(٢) التعليقة على نهاية الحكمة: ص٢٤٨.

فإذا ذهبت سلسلة العلل والمعاليل الى ما لا نهاية فسوف تكون علّة ومعلولاً معاً، أي وجودات رابطة وغير مستقلة بدون أن يكون وجود مستقل تستند اليه وهو أمر محال وغير معقول.

٤ـ برهان المحقق الطوسي (الإمكان والوجوب):

فيقول في توضيحه: «*ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية لأن كلّ واحد منها ممتنع الحصول بدون علّة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً، فيجب وجود علّة لذاتها هي طرف*»(١).

الشرح:

يقوم برهان الطوسي على الإمكان والوجوب، وتوضيحه انّه لا يتصور في مورد السلسلة أكثر من ثلاثة فروض:

١ ـ كلّها واجبة الوجود بالذات.

٢ ـ كلّها ممكنة الوجود بالذات.

٣ ـ بعضها ممكن الوجود بالذات، وبعضها الآخر واجب الوجود بالذات.

الفرض الأول على خلاف الوجدان، لأن العلل والمعاليل التي نعرفها مسبوقة بالعدم، واذا كانت واجبة الوجود لكان وجودها أزلياً، مع انّه ليس كذلك. والفرض الثالث هو مطلوبنا، لأن هذه السلسلة تنتهي الى واجب الوجود بالذات.

والفرض الثاني هو التسلسل وهو باطل، لأن الموجود الامكاني ينوجد عندما يصبح واجب الوجود من ناحية العلة، وبما ان جميع آحاد السلسلة ممكنة الوجود، فيجب ان يوجب وجودها موجود غيرها لتنوجد. ويجب أن يكون لذلك

---

(١) كشف المراد: م١، ف٣ المسألة ٤.

الموجود واجبية الوجود حتى يمكن له ان يعطي ضرورة ووجوب الوجود الى تلك السلسلة، وهنا يوجد فرضان:

١ ـ ان يكون واجب الوجود بالغير.

٢ ـ ان يكون واجب الوجود بالذات.

والفرض الأول ممتنع، لأن واجب الوجود بالغير سيكون ممكن الوجود ذاتاً، ولن يكون له أي امتياز عن السلسلة المفروضة، فيبقى الفرض الثاني وهو المطلوب. وهذا البيان واضح ومحكم، والعجب من العلّامة الحلي(ره) انّه قال بعد شرحه: «وفي هذا الوجه عندي نظر».

الفصل السادس

العلة الفاعليّة وأقسامها

العلّة الفاعليّة، وهي التي تفيض وجود المعلول وتفعله، على أقسام. وقد ذكروا في وجه ضبطها: أنّ الفاعل إمّا أن يكون له علم بفعله، أو لا، والثاني إمّا أن يلائم فعله طبعه، وهو «الفاعل بالطبع»، أو لا يلائم وهو «الفاعل بالقسر»؛ والأوّل ـ وهو الذي له علم بفعله ـ إن لم يكن فعله بإرادته، فهو «الفاعل بالجبر»، وإن كان بها، فامّا أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله، بل عين فعله، وهو «الفاعل بالرضا»، وإمّا أن يكون علمه بفعله قبل فعله؛ وحينئذ إمّا أن يكون علمه مقروناً بداع زائد، وهو «الفاعل بالقصد» وإمّا أن لا يكون علمه مقروناً بداع زائد، بل يكون نفس العلم فعليّاً منشأً لصدور المعلول؛ وحينئذ فامّا أن يكون علمه زائداً على ذاته، وهو «الفاعل بالعناية»، أو غير زائد على ذاته، وهو «الفاعل بالتجلّي»؛ والفاعل في ما تقدّم إذا نسب إلى فعله من جهة انّه وفعله فعل لفاعل آخر، كان «فاعلاً بالتسخير».

فللفاعل أقسام ثمانية:

أحدها: الفاعل بالطبع، وهو الذي لا علم له بفعله، مع كون الفعل ملائماً لطبعه؛ كالنفس في مرتبة القوى البدنيّة الطبيعيّة، تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني: الفاعل بالقسر، وهو الذي لا علم له بفعله، ولا فعله ملائم لطبعه؛ كالنفس في مرتبة القوى عند المرض، فانّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحّة لعوامل قاسرة.

الثالث: الفاعل بالجبر، وهو ما له علم بفعله، وليس بارادته؛ كالانسان يكره على فعل ما لا يريده.

الرابع: الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة، وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل، وليس له قبل الفعل إلّا علم إجمالي به بعلمه بذاته؛ كالانسان يفعل الصور الخياليّة، وعلمه التفصيلي بها عينها، وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته؛ وكفاعليّة الواجب للأشياء عند الاشراقيين.

الخامس: الفاعل بالقصد، وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل، بداع زائد؛ كالإنسان في أفعاله الإختيارية.

السادس: الفاعل بالعناية، وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل، نفس الصورة العلميّة منشأ لصدور الفعل، من غير داع زائد؛ كالإنسان الواقع على جذع عال، فانّه بمجرّد توهّم السقوط يسقط على الأرض؛ وكالواجب في إيجاده على قول المشّائين.

السابع: الفاعل بالتجلّي، وهو الذي يفعل الفعل، وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته؛ كالنفس الإنسانيّة المجرّدة فانّها لمّا كانت الصورة الأخيرة لنوعها، كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها، وعلمها الحضوري بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها، وإن لم يتميّز بعضها من بعض؛ وكالواجب تعالىٰ، بناءً على ما سيجيء(١)، من أنّ له تعالى علماً إجماليّاً في عين الكشف التفصيليّ.

---

(١) ف ٥ م ١٢

الثامن: الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أنّ لنفس الفاعل فاعل آخر، إليه يستند هو وفعله؛ فهو فاعل مسخّر في فعله؛ كالقوى الطبيعيّة والنّباتية والحيوانيّة المسخّرة في أفعالها للنّفس الانسانيّة؛ وكالفواعل الكونيّة المسخّرة للواجب، تعالىٰ، في أفعالها.

وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعيّة ـ على ما يقتضيه التقسيم ـ كلام.

شرح المطالب:

يختص هذا الفصل بالعلّة الفاعلية، وقد عرفها المصنف أولاً، ثم بيّن أقسامها، لكنه طرح في النهاية وهوامش الأسفار وأصول الفلسفة بحثاً آخر، وهو اثبات العلّة الفاعلية، وان العلّة الفاعلية غير العلّة المادية، ولا تكفي العلّة المادية لتحقق الفعل، ولابد من العلّة الفاعلية. وكذلك في الموجودات غير المادية (المجردات)، فما يعطي الوجود هو العلّة الفاعلية، وللعلّة المادية دور القبول، لا الإفاضة والإعطاء.

وهذا البحث في مقابل المادية الديالكتيكية التي أنكرت العلّة الفاعلية واكتفت بالعلّة المادية، ولأهمية هذا المطلب سنذكر بحث المصنف بشكل مختصر:

ـ ماهو الدليل على وجود العلّة الفاعلية؟

١ ـ التحليل العقلاني للعلية:

بداية يجب ان نحلّل مفهوم العلّية تحليلاً عقلانياً لنرى الى أين يقودنا هذا التحليل العقلي.

وأساساً مفهوم العلية ليس من المفاهيم التي ننتزعها عن طريق معاينة الحوادث الخارجية، لأن ما يحصل في الخارج ليس سوى تعاقب وتوالي الحوادث وليست العلة بمعنى تعاقب حادثتين. وممن وقع في هذه الشبهة (هيوم)، حيث ظنّ ان اتباع العلية يعتقدون ان هذا المفهوم يرد الذهن عن طريق معاينة الحوادث الخارجية، ولذا أشكل بأنّه لا يوجد في الخارج غير التعاقب شيءٌ باسم العلية (ضرورة وجود حادثة بعد أُخرىٰ)، ولذا أنكر أصل العلية، لأنّه فيما يرتبط بعلم المعرفة فهو يعطي القيمة للحس والتجربة فقط. فيعتقد ان علم الإنسان محصول

لتجاربه السابقة ومحدود بمحسوساته، وما يتنبؤه الانسان عن طريق العلم ليس سوى تطبيق لتذكراته على المستقبل(١).

والمقصود من العلية هو الإرتباط الواقعي للموجودات، أي حاجة وجود (المعلول) الى وجود آخر (العلة)، بحيث يكون وجود المعلول بدون وجود العلّة محالاً.

وعلى أساس هذا التفسير عن العلية نقول: ان ما يحصل بين موجودين أحدهما علّة والآخر معلول، هو ان العلة تعطي شيئاً للمعلول، والمعلول يأخذ شيئاً من العلة، وهذه الرابطة هي رابطة الإعطاء والقبول، والعلّة الفاعلية هي المعطي وجود المعلول.

وعليه، اذا فسّرنا العلية والمعلولية بالرابطة الحقيقية والعينية في عالم الوجود، فسيكون تحليلها العقلاني مطابقاً لما ذكرنا، ونصل في هذا التحليل العقلاني الى مفهومين، المعطي والقابل، وبما ان العلّة الفاعلية هي المعطي، فلا يبقى مجال لإنكارها.

وأساساً لا مورد للكلام في هذا التحليل العقلي عن المادة والعلّة المادية، فللموجود المجرد والمادي حكم واحد، ولذلك فإن عنوان العلّة يناسب العلّة الفاعلية أكثر من بقية العلل، ولذلك أيضاً كلّما اطلق لفظ العلّة يكون المقصود هو العلّة الفاعلية.

وما ذكر هو حاصل المطالب التي ذكرها المصنف في نهاية الحكمة وهوامش الأسفار(٢).

---

(١) سير حكمت در اوربا: ج ٢، ص ١٥٠.

(٢) الأسفار: ج ٢، ص ١٩١. نهاية الحكمة: م٨، ف٦.

٢ ـ معاينة العلية في الظواهر المادية :

اذا عاينّا مسألة العلية في الظواهر المادية، فإننا نحصل على نفس النتيجة التي حصلنا عليها عن طريق التحليل العقلي، وقد اتبع المصنف هذا الطريق في أصول الفلسفة. ويمكن دراسة هذا المنهج في موردين :

أ ـ الظواهر الطبيعية.

ب ـ الأعمال والمصنوعات البشرية.

وقال في المورد الأول: «*لا يمكن ان نتصور ان الماء الذي حرارته عشرة درجات، وتضاف عليه عشرة أُخرىٰ، تبقى حرارته عشرة درجات، وان المادة التي لها فعلاً صورة التفاحة، قد أخذت لنفسها صورة التفاحة مع وجودها، ونفهم في النتيجة ان القابل لأثر ما يجب ألا يكون له ذلك الأثر من قبل نفسه، أي ان رابطة المعلول مع المادة رابطة القبول، فليس للمادة صورة (معلول وأثر)، وهي تقبل فقط، فالمادة ليست الفاعل، والفاعل هو ما يعطي الأثر والمعلول الى المادة، فالماء يقبل الحرارة، وهو بنفسه لا يملكها، والنار هي الواجدة للحرارة، وهي التي تعطيها للماء، فالماء علّة مادية لا فاعلية، فلا تكفي العلّة المادّية لتحقق الفعل والأثر (المعلول)*».

ويقول في المورد الثاني: «*اللقمة التي نأكلها، واللباس الذي يقتطعه الخياط من القماش ويخيطه... صحيح ان الصور الوجودية والأشكال الجديدة التي تحصل ترتبط بجميع أطراف وأجزاء العلل، لكن نسبتها الى الجميع ليست واحدة، فمثلاً نسبة القميص الى الخياط غير نسبته الى القماش، لأن الخياط هو كمن يعطي شيئاً من عنده (الفعل والعمل) والقماش هو ما يأخذ شيئاً من غيره (القبول والإنفعال)، ومن الواضح ان لهاتين النسبتين المختلفتين خاصتان مختلفتان، خاصة النسبة التي*

تظهر مع القابل، وهي ليست كون القابل واجداً لفعلية الأثر، وان كان له قبوله.

وكلما أجرينا هذا الإختبار في المواد والموارد المختلفة، يتضح اختلاف هاتين النسبتين (الفعل والإنفعال) والخاصة التي تختص بكلّ منهما، ومن هنا نحكم ان لكلّ فعل فاعل، ولن ينوجد أي موجود محتاج الى العلّة ـ من دون العلة الفاعلية، وان كان له بقية العلل».

ـ الجواب على موارد النقض:

وقد أجاب العلّامة على موارد النقض التي ذكرها الماديون فيما يرتبط بالعلة الفاعلية، ومن جملتها الحركة السريعة للنور من دون أن يكون له فاعل ومحرك، والمورد الآخر هو الحركة الدائمة للمادة، من دون أن يكون دليل على وجود فاعل الحركة.

وقبل هذه الموارد هناك مورد وجود عالم المادة المعلول لحركات الذرات التي كانت تسبح في الفضاء، وعندما تصادمت تكونت كرات كان لها آثار وخواص معينة من خلال تركيبات مختلفة، مع أنّه لم يكن هناك علّة غير المادة عند ظهور هذه الصور.

والجواب: نحن لا نحصل على قانون العلية من خلال مشاهدة الحوادث الطبيعية، بل عن طريق التحليل العقلي، والمقصود من العلية هو الرابطة الوجودية بين العلة والمعلول، لا صرف تعاقب ظاهرتين. والحوادث المادية والأفعال البشرية تظهر لنا ان رابطة المادة مع الأثر والفعل ليست سوى القبول، ويكون القبول فيما لولم يكن للقابل ذلك الأثر، وعليه لا يمكن أن تكون المادة هي المعطية للأثر. وعلى ما تقدم، الذي يبدو فيما يرتبط بهذه الموارد (مثل حركة النور) ان قابل الحركة (المتحرك) هو نفسه يعطي الحركة لنفسه، ولا يوجد فاعل للحركة (محرك)، فيجب

أن نقبل أحد هذين المطلبين:

١ ـ تلك الظاهرة مركبة، فوجودها واقعاً مركب من وجودين، وجود الفاعل ووجود القابل، تعطي بأحدهما وتأخذ بالآخر.

٢ ـ إذا كانت بسيطة فهي فقط قابل، وفاعل الأثر منفصل عنها.

ولذا في مورد حركة النور وذرات العالم التي تتحرك بشكل دائم، فإذا كان لها صورة وفعلية تعطي لها الحركة، وكانت من جهة أُخرىٰ تقبل الحركة، فلابد من القول ان وجودها وجودان فاعل وقابل. واذا كانت متحركة لوحدها، ولم يكن لها أيّة صورة سوى انّها تقبل الصور اللاحقة، فلابد من القول ان لها فاعل ما وراء المادة تقبل الحركة منه، من هنا أثبت الفلاسفة الإلهيون الفاعل اللامادي، فضلاً عن ان المادة ـ مع انّها واحدة ـ لها حركات مختلفة، فسيكون لكلّ منها علّة خارجة عن المادة (لأن للمعلولات المختلفة علل مختلفة، وبما ان المادة واحدة فلا يمكن ان تكون علّة جميع هذه الحركات)، فلا محيص عن اثبات العلة الفاعلية في مورد كلّ معلول(١).

ـ الأقسام الثمانية للعلّة الفاعلية:

في مورد هذه الأقسام سنكتفي بما ذكر في المتن، وما يجب ان نبحث حوله جملة ذكرها العلّامة في نهاية الفصل وهي: «***وفي كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية...***».(٢)

وقد بيّن في النهاية والأسفار (الحواشي) إشكاله على هذا التقسيم، وحاصله ان الفاعل بالجبر والفاعل بالعنايةٰ صنفان للفاعل بالقصد، ولا يتفاوتان عنه تفاوتاً

(١) اصول فلسفه: ج٣، ص٢١٢ ـ ٢٣٠.

(٢) الأسفار: ج٢، ص٢٠ ـ ٢٢٣. نهاية الحكمة: م٨ ف٧.

نوعياً، لأن خاصة الفاعل بالقصد هو انّه أولاً يتصور الفعل، ثم يأتي التصديق بالفائدة وحصول الشوق، ثم يريده (مع فرض القدرة على الفعل وعدم المانع)، فيترجح جانب الفعل على جانب الترك، وبعد الإرادة يكون تحقق الفعل أمراً حتمياً (وجوب بالغير). وهذه الخصوصية (إرادة الفعل وترجّحه) موجودة أيضاً في الفاعل بالجبر، والتفاوت الوحيد بين هذين الفاعلين (بالجبر وبالقصد) هو ان ترجّح الفعل في الفاعل بالقصد هو عن طريق مجموعة عوامل داخلية (تصور، تصديق، شوق...)، لكنه في الفاعل بالجبر فعن طريق التهديد أو إجبار العامل الخارجي، لكن الفاعل يريد الفعل ويقوم به، سواءً كانت إرادته معلولة لميله الباطني، أم كانت على خلاف ميله الباطني، فالفاعل بالجبر ليس فاقداً للإرادة، والحاصل ان إرادته كانت على خلاف ميله الغريزي أو الفطري أو الديني.

والفاعل بالعناية لا يكفي فيه مجرد العلم في تحقق الفعل، لأنه في مورد المثال المعروف (الشخص الجالس على مرتفع وينظر إلى أسفل) ليس كلّ من تصور السقوط فإنّه يقع.

ففي مورد هذا المثال (ونظائره) يعلم الفاعل انّه يجب ان يعيّن أحد الطرفين الثبوت أو السقوط حتى يترجّح الفعل، فإذا استولى عليه الخوف، بحيث تصور السقوط فقط، فيترجّح الفعل ويتعيّن في السقوط، لكن اذا لم يغلبه الخوف فإنّه يتصور أيضاً جانب الثبات، ويختاره بمقتضى غريزة حبّ الذات وحب البقاء(١).

---

(١) الأسفار: ج٢، ص ٢٠ ـ ٢٢٣. نهاية الحكمة: م٨ ف٧.

الفصل السابع

في العلّة الغائيّة

وهي الكمال الأخير الّذي يتوجّه إليه الفاعل في فعله.

فإن كان لعلم الفاعل دخل في فاعليته، كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله؛ وإن شئت فقل: كان الفعل مراداً له لأجلها، ولهذا قيل: إنّ الغاية متقدّمة على الفعل تصوّراً، ومتأخّرة عنه وجوداً.

وإن لم يكن للعلم دخل في فاعليّة الفاعل، كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل؛ وذلك: أنّ لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه، فهو مقتض لكماله؛ ومنعه من مقتضاه دائماً أو في أكثر أوقات وجوده، قسر دائمي أو أكثريّ، ينافي العناية الإلهيّة بايصال كلّ ممكن الى كماله الّذي أودع فيه استدعاؤه؛ فلكلّ شيء غاية هي كماله الأخير الّذي يقتضيه؛ وأمّا القسر الأقلّيّ، فهو شر قليل، يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير، وإنّما يقع فيما في نشأة المادّة بمزاحمة الأسباب المختلفة.

شرح المطالب:

بحث في هذا الفصل حول هذه المطالب:

أ ـ تعريف الغاية.

ب ـ تفاوت الغاية في الفواعل المالكة والفاقدة للشعور.

ج ـ الدليل على وجود الغاية.

وسنشرع بداية بتوضيح هذه المطالب، ونذكر بعدها مطالب أُخرىٰ.

أ ـ تعريف الغاية:

قال المصنف في تعريف الغاية: «*هي الكمال الأخير الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله*».

وعرّفها في أصول الفلسفة بقوله: «*هي الصورة الأكمل لوجود كلّ ما يتكامل، فتتبدل صورته الأنقص اليها*» (ج٣، ص٢٣٩).

والمقصود بكلمة «الأخير» في عبارة المتن هو الكمال الثاني مقارنةً مع الحركة التي هي الكمال الأول للموجود المتحرك، وسيأتي توضيح هذا المطلب في مرحلة القوة والفعل، وقال المصنف في نهاية الحكمة: «*سيأتي، إن شاء الله، بيان ان الحركة كمال أوّل لما بالقوة، من حيث انّه بالقوة، فهناك كمال ثان يتوجه اليه المتحرك بحركته المنتهية اليه، فهو الكمال الأخير الذي يتوصل اليه المتحرك بحركته، وهو المطلوب لنفسه والحركة مطلوبة لأجله*»(١).

(١) نهاية الحكمة: م٨ ف١١.

ب ـ تفاوت الغاية في الفواعل المالكة والفاقدة للشعور:

في الفاعل الشاعر، لعلمه بالغاية دخالة في فاعليته (الحركة، ايجاد الفعل)، وهو يقوم بالفعل بقصد الوصول الى الغاية، والنتيجة ان للغاية مرحلتان:

١ ـ المرحلة الذهنية والعلمية.

٢ ـ المرحلة الخارجية والعينية.

والمرحلة العلمية للغاية متحدة مع وجود الفاعل ومتقدمة على الفعل، ومرحلته العينية متأخرة عن الفعل، وان كانت بعد اداء الفعل تتحد وجودياً مع الفاعل.

ولكن في الفاعل الفاقد للشعور ليس لعلمه دخالة في فاعليته (الحركة وايجاد الفعل)، وفي هذه الصورة لا يكون للغاية أكثر من مرحلة، وهي المرحلة الخارجية، التي تنتهي الحركة مع الوصول اليها.

ولإيضاح الفرق في الغاية في هذين النوعين من الفاعل، يعبرون عن الأول بـ «ما لأجله الحركة»، وعن الثاني «ما إليه الحركة».

ج ـ ماهو الدليل على وجود الغاية؟

بعد ان علم معنى الغاية، يجب ان نرى ما هو الدليل عليها، وما هو الدليل على ان جميع موجودات العالم تتوجه نحو غاياتها، وتصل الى غاياتها؟ فهل استقرئت جميعها؟ أم ان الدليل العقلي قام على هذا المطلب؟ وهذا شرح الدليل الذي أُقيم في المتن على هذا المدعى:

١ ـ كمال كلّ موجود له نسبة ثابتة (عينية ووجودية) مع ذلك الموجود.

٢ ـ يوجد في كلّ موجود ميل الى ذلك الكمال.

٣ ـ استقرت الحكمة الإلهية على ان توصل كلّ موجود الى الكمال الذي يمتلك استعداد الوصول اليه.

٤ ـ اذا كانت جميع الموجودات أو أكثرها لا تصل الى كمالها المناسب، فهو يتنافى مع الحكمة الإلهية.

واما عدم وصول بعضها الى كماله المطلوب، فهو وان كان نوع شر، لكنه لا يخدش أصل الحكمة الإلهية، لأن هذا المقدار من الشر لازم لنظام المادة المحكوم لأصل تزاحم الأسباب والعلل الطبيعية، وهذا الشر القليل يجبره الخير الكثير. وبعبارة أُخرىٰ، يدور الأمر بين شيئين:

١ ـ ألا تخلق الموجودات المادية أساساً، فلا يصل أيٌّ منها الى كماله المطلوب.

٢ ـ ان يخلق عالم الطبيعة، ولكن بما انّه دار تزاحم الأسباب والعلل المختلفة، فان بعض الموجودات الطبيعية لا تصل الى كمالها، لكن أكثرها يطوي طريق كماله.

ومن البديهي ان الصورة الثانية هي المتعينة في نظر العقل، لأن الصورة الأولى هي مصداق الشرّ الكثير الذي ينافي الحكمة الإلهية.

وقد أشار الحكيم السبزواري (ره) الى هذا البرهان في هذا البيت:

اذ مقتضى الحكمة والعناية إيصال كلّ ممكن لغاية

والآن بعد أن أوضحنا المطالب التي طرحت في المتن، نذكر بعض المطالب الأُخرىٰ التي تناسب هذا المقام:

١ ـ قيمة البحث عن العلّة الغائية:

يقول صدر المتألهين في هذا المجال: «*اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة، بل من أفضل أجزاء الحكمة*»(١).

---

(١) الأسفار: ج ٢ ص ٢٧٠.

ويقول الأستاذ مطهري في هذا الموضوع: «*البحث عن العلّة الغائية هو من المباحث التي يؤدي قبولها وعدم قبولها الى احداث تغيير كلّي في الرؤية الكونية للإنسان، ولعلّه لا يوجد مسألة فلسفية لها ذلك الأثر الكبير في الرؤية الكونية للبشر بقدر هذه المسألة، وترتبط بهذا البحث المسألة المعروفة في الخير والشر، وكيفية وقوع الشر في القضايا الإلهية*»(١).

٢ ـ مجال بحث العلّة الغائية:

لا يختص البحث عن العلّة الغائية في الإنسان أو الموجودات الطبيعية، بل يشمل جميع عالم الإمكان من مجردات وماديات وحتى مجاله أوسع من هذا، وهو بوسعة الوجود، من الواجب الى الممكن، ومن المجرد الى المادي... وسيبحث في الفصول القادمة في هذه المجالات.

٣ ـ هل هذا البحث من المسائل الفلسفية الخالصة؟

قد بيّن في الأبحاث السابقة أن المقصود من المسائل الفلسفية الخالصة هو تلك الأبحاث التي لم تؤخذ اصولها الموضوعة من العلوم الأُخرىٰ، بل تكون أصولها الموضوعة ومقدماتها كلّها عقلية، ويستطيع العقل أن يقوم بدراسة المسألة بدون الإستناد الى الآراء العلمية، مثل المسائل من قبيل قانون العلية وأصل السنخية والجبر العلي والمعلولي وغيره.

وحتى يتضح ان مسألة العلّة الغائية من المسائل الفلسفية الخالصة أم لا، يجب أن نفصل حقل هذا البحث في الموجودات المجردة عن الموجودات المادية (عالم الطبيعة).

---

(١) شرح منظومه (مختصر): ج ٢ ص ٣٩.

في حقل الموجودات المجردة عن المادة، لا شك أنّه لا يوجد طريق للأبحاث التجريبية، ولذا فإن اثبات العلّة الغائية في هذا الحقل منحصر بالعقل.

ولكن في حقل عالم الطبيعة يوجد طريق للأبحاث التجريبية، ومع ذلك فإن دور الأبحاث التجريبية هو بمستوىٰ التأييد للعقل، وإلا فان العقل يستطيع أن يثبت أصل الغاية في الطبيعة بالاستناد الى بعض المقدمات العقلية، وهذا توضيح المطلب من الفيلسوف المطهري: «*إذا أردنا أن ندخل في التحليل العقلاني لماهية الحركة عبر الطريق الفلسفي، فإننا نصل الى هذه النتيجة ـ بدون الحاجة الى ان نستطلع أحوال الموجودات الحية ـ ان الإثبات الفلسفي للغاية عن طريق الحركة هو عبر هذا الأسلوب.*

أوّلاً: قد ثبت سابقاً ان الحركة في ذاتها بسيطة وواحدة، وأجزاؤها كلّها فرضية واعتبارية.

ثانياً: الحركة وإن كانت نوع من الفعلية، لأنها اذا جعلناها في مقابل السكون، فهي فعلية من الفعليات، لكنها تتفاوت مع جميع الفعليات بانها ممتزجة بالقوة، ولهذا سموا الحركة كمالاً أولاً، لا كمالاً ثانياً... فإذا أخذنا الحركة كواحد فإنّها توجب فعلية خارجة عنها، فمن المحال ان تكون نفس الحركة ملاك فعليات ما بالقوة.

كما انّ كلّ شيء وجوده يساوي الحركة (سواء كان جوهراً أم عرضاً). فدائماً تلك الفعلية ـ حيث يكون الشيء بالقوة طالباً لتلك الفعلية ـ هي واقعية ما وراء الحركة التي نهاية الحركة في الوصول اليها، وهي غاية ومقصد المتحرك، وهي أيضاً الكمال الواقعي (الكمال الثاني) للشيء المتحرك. فكلّ حركة وتكامل يسعى الى غاية خارجة عن الحركة»(١).

(١) اصول فلسفه: ج ٤ ص ٧٠ ـ ٧١.

وكما ذكرنا فان العلوم الطبيعية تستطيع ان تتبع الفلسفة في هذا المورد، وتستطيع أن تحكم الأصل العقلي المذكور من خلال إظهار نماذج محسوسة من الغائية في نظام الطبيعة(١).

٤ ـ أقسام الغاية: ذكرت للغاية عدّة أقسام:

أ ـ واقعية الغاية هي وجود الفاعل، كخالق العالم، فلا يتصور لوجوده غاية غيره

ب ـ أن تكون غير واقعية الفاعل، لكنها ليست خارجة عن وجوده، مثل الفرح في الإنسان الذي يقوم بعمل ما من أجل أن يفرح نفسه، فالفرح ليس عين واقعية الإنسان، لكنّه ليس خارجاً عن دائرة وجوده.

ج ـ للغاية واقعية غير واقعية الفاعل، ولا ترجع إليه (خارجة عن حقل وجوده)، وتظهر في القابل (المادة التي يتحقق الفعل فيها) مثل جميع الأعمال الصناعية للإنسان، فالمبنى الذي يبنيه غايته ان يسكن فيه.

د ـ نفس الصورة السابقة مع فارق ان الغاية لا تظهر لا في الفاعل ولا في القابل، بل في موجود ثالث، كأن يقوم شخص بعمل من أجل سرور شخص آخر، ومن البديهي ان سرور الشخص الآخر خارج عن دائرة وجود الفاعل والقابل(٢).

واذا نظرنا نظرة دقيقة سنصل الى ان القسمين الأخيرين يرجعان الى القسم الثاني، والغاية في هذين القسمين ليست خارجة عن حقل وجود الفاعل.

والتوضيح ان الشخص الذي يبني مبنى أو يقوم بعمل ما يؤدي الى سرور الآخر، مقصوده النهائي مصلحة ترجع إليه، وهي الغاية الواقعية لفعله، وهي ما دفعه الى الفاعلية.

والتقسيم الآخر الذي يذكر أحياناً للغاية يرجع الى المطلب السابق وهو ان

---

(١) يرجع الى: حيات وهدفداري.

(٢) ن م.

الغاية على قسمين:

أ ـ ما تنتهي إليه الحركة والفعل، كأن يتعب شخص من الجلوس في مكان ويتحرك الى مكان آخر، وهدفه هو فقط تبديل المكان.

ب ـ أن يكون الهدف أمر آخر كملاقاة صديق وغيره: لأنه في جميع هذه الموارد الغاية هي ما يرجع الى الفاعل، واذا لم يكن أي نفع (مادي أو معنوي) للفاعل، فلا تتحقق هذه الحركة.

وعليه يجب القول: «*انك لو نظرت حق النظر الى العلّة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائماً، إنّما التغاير بحسب الإعتبار*»(١).

وقد برهن المصنف (ره) على هذا الكلام بهذه الطريقة:

١ ـ «***انّا لو فرضنا فاعلاً، له فعل، ولفعله غاية، كان صدور الفعل أي وجوده لأجل الغاية، بمعنى انّه لو لم تكن الغاية لم يكن الفعل، فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغاية***».

٢ ـ «***وتوقف حيثية الصدور عليها عين توقف فاعلية الفاعل عليها***».

٣ ـ «***والفاعل المفروض فاعل بالذات، فللغاية نحو من الوجود هي بحسبه داخل في ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج***».

٤ ـ «***فلوجود الفاعل مرتبتان، احداهما طالبة مجملة، والأُخرىٰ مطلوبة مفصلة، وبالجملة: لذات الفاعل نسبة الى الفعل من حيث صدوره عنها وهي نسبة (منه) ونسبة من حيث رجوعه إليها، وهي نسبة لأجله***».

٥ ـ «***وللفعل مرتبتان على حذو المرتبتين الموجودتين في الذات، احداهما مرتبة نفس الفعل، والأُخرىٰ مرتبة الغاية، وهي مرتبة كمال الفعل ينتهي اليه في وجوده***»(٢).

---

(١) ن م.

(٢) ن م.

الفصل الثامن

في اثبات الغاية فيما يعد لعباً، أو جزافاً، أو باطلاً، والحركات الطبيعيّة، وغير ذلك

ربما يظن: أنّ الفواعل الطبيعيّة لا غاية لها في أفعالها، ظنّاً: أنّ الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل؛ لكنّك عرفت(١): أنّ الغاية أعمّ من ذلك، وأنّ للفواعل الطبيعيّة غاية في أفعالها، هي ما ينتهي إليه حركاتها.

وربما يظن: أنّ كثيراً من الأفعال الاختياريّة لا غاية لها؛ كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها؛ وكاللعب باللحية؛ وكالتنفّس؛ وكانتقال المريض النائم من جانب الى جانب؛ وكوقوف المتحرك إلى غاية عن غايته، بعروض مانع يمنعه عن ذلك؛ إلى غير ذلك من الأمثلة.

والحقّ: أنّ شيئاً من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية؛ توضيح ذلك: أنّ في الأفعال الإراديّة مبدأً قريباً للفعل، هو القوّة العاملة المنبثّة في العضلات؛ ومبدأ متوسطاً قبله، وهو الشوق المستتبع للإرادة والإجماع؛ ومبدأ بعيداً قبله، هو العلم وهو تصوّر الفعل على وجه جزئيّ: الذي ربما قارن التصديق بأنّ الفعل خير للفاعل.

ولكلّ من هذه المبادئ الثلاثة غاية؛ وربما تطابقت أكثر من واحد منها في

---

(١) الفصل السابق.

الغاية، وربما لم يتطابق.

فإذا كان المبدأ الأوّل ـ وهو العلم ـ فكريّاً، كان للفعل الإرادي غاية فكريّة؛ واذا كان تخيّلاً من غير فكر؛ فربما كان تخيّلاً فقط، ثم تعلّق به الشوق، ثم حرّكت العاملة نحوه العضلات، ويسمّى الفعل عندئذ «جزافاً»، كما ربما تصوّر الصبي حركة من الحركات فيشتاق اليها فيأتي بها، وما انتهت إليه الحركة حينئذٍ غاية للمبادئ كلّها.

وربما كان تخيّلاً مع خلق وعادة، كالعبث باللحية، ويسمّى «عادة»؛ وربما كان تخيّلاً مع طبيعة، كالتنفّس، أو تخيّلاً مع مزاج، كحركات المريض، ويسمّى «قصداً ضرورياً»، وفي كلّ من هذه الأفعال لمباديها غاياتها، وقد تطابقت في أنّها: «ما انتهت إليه الحركة»؛ وأمّا الغاية الفكريّة فليس لها مبدأ فكريّ، حتّى تكون له غايته.

وكلّ مبدأ من هذه المبادئ إذا لم يوجد غايته، لانقطاع الفعل دون البلوغ الى الغاية بعروض مانع من الموانع، سمّي الفعل بالنسبة إليه «باطلاً»؛ وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول الى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله.

شرح المطالب:

طرحت ثلاثة اشكالات فيما يرتبط بالعلة الغائية:

١ ـ قيل في مورد الفواعل الطبيعية الفاقدة للإدراك والشعور، انّه كيف يمكن قبول ان لهذه الفواعل غاية، مع ان الغاية متفرعة على الشعور والعلم بالنسبة الى الفعل ونتيجته، والفرض ان الفواعل الطبيعية فاقدة للعلم والشعور.

٢ ـ وطرح اشكال في مورد بعض الأعمال الاختيارية للإنسان التي لا يترتب عليها غرض عقلائي، كالأعمال التي تنجز عن طريق العادة، أو الأعمال التي تصدر من الإنسان في حال النوم، وغيرها.

٣ ـ لا يمكن القول بالغاية في مورد واجب الوجود والمبادئ العالية للعالم، لأن الغاية مرحلة من الكمال الوجودي يحصل عليه الفاعل عن طريق الحركة، ولا يعقل هذا الأمر في مورد واجب الوجود الواجد بالذات لجميع الكمالات، وأيضاً لا يمكن للعقول المجردة والمبادئ العالية للوجود ان يكون لها غاية، لأن كمالاتها وان لم تكن بالذات، بل بالغير، لكن بما انّه لا مادة وقوة فيها، فهي واجدة بالفعل للكمالات الممكنة لها بالإمكان العام، ولا يعقل أن تحصل على الكمال الفاقدة له عن طريق أفعالها وحركاتها.

وقد طرح المصنف (ره) هذه الإشكالات في أصول الفلسفة على الشكل التالي:

« ١ ـ لدينا أعمال اختيارية كثيرة تصدر جزافاً، ولا غاية من ورائها. مثل الألعاب، والحركات غير الهادفة للأطفال، وكبعض الألعاب التي نقوم بها بسبب العادة، وكالتنفس الذي نتنفسه، وغير ذلك.

٢ ـ هل هناك غاية لكلّ هذه الأعمال الكثيرة التي تحصل في الطبيعة، مع انّه لا يوجد فيها أدنى أثر للشعور.

٣ ـ هل لخالق العالم غاية في خلقه للعالم»(١).

والآن ندرس هذه الإشكالات والجواب عنها.

ـ الغاية في الفواعل الطبيعية:

يرجع الاشكال المرتبط بالفواعل الطبيعية إلى مطلبين:

١ ـ الفواعل الطبيعية فاقدة للشعور.

٢ ـ شرط الغاية في الفعل والفاعل هو شعور وعلم الفاعل.

والجواب الذي ذكر في المتن لهذا الإشكال ناظر الى المطلب الثاني، والذي سنوضحه لاحقاً.

ـ شمولية الشعور للموجودات:

بداية يجب أن نتأمل في المطلب الأول، ونسأل الذي طرح الإشكال، انّه بأي دليل تثبت انّه ليس للفواعل الطبيعية شعور وإدراك، وما هو المقصود من الشعور والإدراك؟

فإذا كان المقصود انّه ليس فيها شعور وإدراك مثلما يوجد في الإنسان والحيوان، فالكلام صحيح، لكن نفي الشعور والإدراك الخاص ليس دليلاً على نفي مطلق الإدراك، وعلى أساس المباني الفلسفية (خصوصاً الحكمة المتعالية) فان الوجود يلازم الشعور، وكما لأصل الوجود مراتب مختلفة، فسيكون للشعور والإدراك مراتب مختلفة أيضاً.

---

(١) اصول فلسفه: ج٣، ص ٣٤.

ومن المناسب ان ننقل هنا كلاماً لصدر المتألهين:

«*نفي الشعور مطلقاً عنها مما لا سبيل لنا إليه، بل الفحص والنظر يوجبانه، فان الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضىٰ ذاتي، لما فعلته بالذات ضرورة، وإذا لم يكن لمقتضيها وجود إلا أخيرً، فله نحو من الثبوت أولاً المستلزم لنحو من الشعور، وإن لم يكن على سبيل الروية والقصد*»

ثم يبين هذا المطلب ببيان أعمق وألطف:

«*يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور، كما ان لكلّ منها مرتبة من الوجود والظهور، لأن الحياة والعلم والقدرة والإرادة عين ذات الواجب تعالىٰ، وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الأشياء، لأنّها مظاهر ذاته، ومجالي صفاته، غاية الأمر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً و خفاءً، حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفاً*»(١).

ـ الشعور الشمولي في القرآن والروايات:

يحتاج هذا المطلب في القرآن الى نوع من الدقة، ويستفاد من بعض الآيات القرآنية بشكل واضح، ان جميع الموجودات تتمتع بالشعور والإدراك، ومن جملتها الآيات والروايات التي ترتبط بشهادة الأعضاء والمكان والزمان على أفعال الإنسان يوم القيامة، ويقول المصنف:

«*اعلم ان الشهادة على الأعمال على ما يفيده كلامه تعالى لا يختص بالشهداء من الناس، بل كلّ ما له تعلّق ما بالعمل كالملائكة والزمان والمكان والدين والكتاب والجوارح والحواس والقلب، فله فيه شهادة، ويستفاد منها ان الذي يحضر منها يوم القيامة هو الذي في هذه النشأة الدنيوية، وان لها نحواً من الحياة الشاعرة بها،*

---

(١) الأسفار: ج ٢، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

تتحمل بها خصوصيات الآمال، وترتسم هي فيها، وليس من اللازم ان تكون الحياة التي في كلّ شيء سنخاً واحداً كحياة جنس الحيوان ذات خواص وآثار كخواصها وآثارها، حتى تدفعه الضرورة، فلا دليل على انحصار أنحاء الحياة في نحو واحد»(١).

ـ ليس الشعور شرط الغاية:

بناءً على كون الفواعل الطبيعية فاقدة للشعور، نقول: الشعور ليس شرطاً للغاية، وهنا قام الاستاذ مطهري بعملية سبر وتقسيم سنكتفي بذكرها:

«يوجد عدّة خصوصيات في الأفعال التي يقوم بها الإنسان لأهداف معينة، كأن يأكل ليشبع، ينام ليستريح، وآلاف الأعمال الأُخرىٰ. وهذه الخصوصيات هي:

١ ـ الفاعل هو الإنسان.

٢ ـ للفاعل علم بعمله ونتيجته.

٣ ـ العامل المجري للعمل هو الإرادة.

٤ ـ يفرح الفاعل إذا وصل الى نتيجة عمله، ويحزن إذا لم يصل.

٥ ـ يتوجه الفاعل الى الهدف، وينتخب من الأعمال التي يصح صدورها عنه عملاً معيناً يكون وسيلة الوصول الى الهدف.

٦ ـ الفاعل بهذه الوسيلة يرفع حاجته ويكمل نقصه.

والآن يجب أن نرى ماهو مناط الغائية؟ ولنصل الى النتيجة يجب أن نجري تجربة ذهنية تسمى في المنطق بالسبر والتقسيم.

فإذا فرضنا ان الفاعل ليس الإنسان، لكن جميع الخصوصيات الأُخرىٰ مجتمعة فيه، فمن الواضح ان الفعل يكون غائياً، فليس لإنسانية الفاعل دخالة في

---

(١) الميزان: ج ١ ص ٣٢٣.

غائية الفعل.

ونفرض للمرتبة الثانية أن الفاعل لا يسرّ ولا يحزن، لكن جميع الجوانب محفوظة، ففي هذه الصورة نفهم بسهولة ان الفعل غائي، وان وجود السرور والحزن ليس دخيلاً في مناط غائية الفعل.

ونفرض للمرتبة الثالثة ان الفاعل عالم بالغاية والوسيلة، ويتكامل بتلك الغاية، لكن بدون ان يكون هناك عامل الإرادة، ويتوجه إلى الهدف على أساس قوة داخلية طبيعية، فنرىٰ أيضاً ان غائية الفعل محفوظة، فليس للإرادة دور معيّن في غائية الفعل.

ونفرض للمرتبة الرابعة أن الفاعل يتوجه الى الهدف، وانّه يبدّل نقصه الى كمال مع الوصول إليه، لكنّه لا علم له بالنسبة للهدف ووسيلة الوصول اليه، فسنرى أيضاً ان غائية الفعل محفوظة.

والآن إذا كان التوجه الى الهدف يجرّ إلى انتخاب وسيلة معينة، وكان هناك تكامل، وكانت سائر الخصوصيات محفوظة، فسنرىٰ ان الغائية ليست محفوظة.

ونستنتج ان ما له دخالة في غائية الفعل هو الجانبان الأخيران، وبما انهما لا ينفكان عن بعضهما في الخارج فهما يرجعان الى أمر واحد، وعليه فإن ما يشكل روح الغاية هو:

«***يسير الموجود المتحول المتكامل في جهة معينة هي جهة سيره الكمالي، وتقع جميع فعالياته كمقدمة للوصول إلى ذلك الكمال***».

وبعبارة أُخرىٰ: «***الحاكم في الطبيعة هو أصل التكامل، وهذا التكامل موجود في الموجودات عديمة الشعور بنحو ما، وفي الحيوانات التي لها غرائز بنحو آخر، وفي الانسان الذي له عقل وإدراك خاصّين بنحو غيره. وكلّ ما تقوم به سائر الموجودات بحكم الطبيعة أو بحكم الغريزة، فالإنسان موظف ان يقوم به بحكم***

العقل والإرادة. وإذا فرضنا ان هذه الأفعال لم تكن على عهدة العقل والإدراك، فلا تكون غائية، فما الفرق بين طحن الطعام بواسطة الأسنان لتهيئته للهضم، وبين نشاط المعدة لذلك السبب؟ ...»(١).

ـ الغاية في الأعمال الجزافية والعبثية:

نبدأ الآن بدراسة الإشكالات التي ذكرت في مورد بعض الأعمال الإختيارية للإنسان:

وبداية نذكر الإصطلاحات التي تستعمل في مورد الأعمال المختلفة للإنسان (فيما يرتبط مع الغاية).

١ ـ الفعل الباطل.

٢ ـ الفعل المحكم.

٣ ـ الفعل العبثي.

٤ ـ الفعل الجزافي.

٥ ـ الفعل العادي.

٦ ـ الفعل الضروري.

ولإيضاح الأقسام المذكورة، وجواب إشكال عدم غائية بعض الأفعال الإختيارية للإنسان، يجب أن نذكر بعض المطالب:

١ ـ للأعمال الإختيارية للإنسان ثلاثة مبادئ ومقدمة:

أ ـ المبدء العلمي (تصور الفعل والتصديق بفائدته).

ب ـ المبدء الشوقي (الشوق بالنسبة الى صدور الفعل).

---

(١) اصول فلسفه وروش رئاليسم: ج٣ ص٢٣٩ ـ ٢٤٢.

ج ـ المبدء العملي (القوى الطبيعية للبدن التي تشرع بالنشاط بعد إرادة الفعل، فيتحقق الفعل المطلوب).

٢ ـ بيّن سابقاً انهم اصطلاحاً يسمّون الغاية في مورد الفواعل الفاقدة للشعور (الفاعل الطبيعي) بـ«ما إليه الحركة»، والغاية في مورد الفواعل المالكة للشعور بـ«ما لأجله الحركة»، وعليه فإن الغاية التي هي المبدأ العملي لأعمال الإنسان هي «ما إليه الحركة»، أي ما تنتهي الحركة إليه، ويتحقق بتبع الحركة هو الغاية (المبدأ العملي) للأعمال الإختيارية.

٣ ـ غاية القوة الشوقية، التي تنشأ من المبدأ العلمي، على نحوين، فأحياناً تطابق غاية المبدأ العملي، أي ان الفاعل لا يشتاق إلا الى تحقق الفعل (ما اليه الحركة)، كأن يتعب من الجلوس في مكان، ويشتاق للجلوس في مكان آخر، لكن أحياناً أُخرىٰ تكون غاية المبدء الشوقي أمراً آخر، كأن يسير بهدف ملاقاة صديق، ففي هذا الفرض الغاية هي «ما لأجله الحركة».

٤ ـ المبدء العلمي على نحوين:

أ ـ العلم والإدراك الخيالي.

ب ـ العلم والإدراك العقلي.

والمقصود من الإدراك الخيالي هو التصور الجزئي لشيء جزئي، والإدراك العقلي هو الفكر الكلي الذي يتوقف الوصول اليه على إعمال التدبير والروية. مثلاً يشعر الإنسان في نفسه برغبة بأن يذهب الى النافذة وينظر الى الشارع، وهو إدراك جزئي، أدّى الى شوق في الإنسان، ودفع الإنسان الى عمل جزئي هو الوقوف بجانب النافذة. لكن أحياناً يفكّر الإنسان لمستقبله، انّه إذا أراد أن يعيش سعيداً،

فماذا يجب أن يفعل؟ وهو إدراك عقلي يجب أن ينجز لتحقق تلك الأعمال المختلفة(١).

٥ ـ إذا كانت غاية القوة الشوقية غير غاية القوة العاملة، ولم تحقق تلك الغاية (ملاقاة صديق وغيره)، فيسمّى ذلك بالفعل الباطل.

ومن البديهي انّه في هذه الصورة لا يمكن اعتبار الفعل بدون الغاية، لأنّه على كلّ حال قد حصلت غاية القوة العاملة (ما إليه الحركة) بلحاظ المبدء الشوقي، وليس بدون الغاية، بل ان غايته لم تتحقق، ولذا فإن القوة الشوقية مازالت تطلب غايتها، والشوق الى لقاء الصديق متحقق في النفس. فلقد علمنا ـ ضمن تعرفنا على إصطلاح الفعل الباطل ـ ان إشكال عدم غائية الفعل ليس وارداً في هذا الفرض.

٦ ـ إذا تمت غاية المبدء الشوقي، ومن جهة أُخرىٰ كان المبدأ العلمي الفكر والتعقل، فيسمّى بالفعل المحكم، كأن يفكر بأنّه يجب ان يلاقي صديقه العالم، وان يسأله عن مسألة لا يعلمها، فاشتاق للقائه، وتحرك لذلك، وسأل عن مسألته العلمية.

فهنا قد تحققت غاية المبادئ الثلاث، فقد حصل ما إليه الحركة وما لأجله الحركة، وللمبدء الفكري دائماً هدفان، الأول تحريك القوة الشوقية، والثاني أمر يتحقق أحياناً بعد مضي الزمان وتحقق أعمال خاصة، ولا يمكن تبيين ضابطة كلية لها، لأن الأهداف الذهنية متفاوتة. في المثال المذكور، اذا كان هدفه حصول الكمال العلمي بعد ملاقاة الصديق فهذا الكمال قد حصل، لكن إذا كان الهدف السؤال مثلاً عن عنوان شخصية علمية، فهنا لقاء الصديق لا يؤمن الهدف الذهني.

وعلى كلّ حال، قد تحققت الغاية الأولى (تحريك القوة الشوقية) وحصلت غاية القوة الشوقية، وعليه لا يوجد أي إشكال في هذه الموارد.

---

(١) شرح منظومه (مختصر): ج ٢ ص ٩٢.

٧ ـ إذا كان المبدأ العلمي للفعل العلم والإدراك الخيالي، وكانت غاية المبدأ الشوقي والمبدأ العملي واحدة (ما اليه الحركة)، فيسمّى الفعل في هذه الصورة بالعبث.

وفي هذه الصورة أيضاً ليس الفعل بدون الغاية، لأن الفرض ان الغاية هي المبدأ الشوقي والمبدأ العملي «ما إليه الحركة»، والحركة قد تحققت، فغاية كلتا القوتين قد تحققت، وحصلت غاية القوة العلمية (الإدراك الخيالي)، والتي هي السرور الجزئي وتحريك القوة الشوقية، وإذا لم تكن غاية ذهنية، فالسبب انّه لم يكن هناك مبدأ ذهني في هذا الفرض.

٨ ـ المبدأ العلمي هو الإدراك الخيالي، لكن غاية القوة الشوقية غير غاية القوة العاملة، وهذه لها أقسام:

أ ـ في تحقق الفعل لا دخالة لأمر آخر من قبيل العادة وغيرها، وهنا سمّوا الفعل جزافاً، مثل لعب الأطفال، فغايتهم الخيالية والشوقية هي اللذة الجزئية، وغاية قواهم الطبيعية اداء الحركات، وقد تحققت جميع هذه الغايات، وفقط لم تكن الغاية الذهنية، حيث أنّه اساساً لم يكن هناك مبدأ ذهني لترتب عليه غاية ذهنية.

ب ـ وفضلاً عن التخيل والقوى العاملة فإن لأمر آخر دخالة في ايجاد الفعل، وهذا الأمر هو أحد هذه العوامل:

١ ـ العادة: ويسمّون الفعل عادياً، كاللعب بشعر اللحية، أو حبات السبحة.

٢ ـ الطبع: ويسمّون الفعل طبيعياً، كالتنفس الذي هو مقتضى طبع الإنسان والحيوان.

٣ ـ المزاج: ويسمّون الفعل مزاجياً، كحركة المريض حال النوم، ويطلقون على هذين القسمين الأخيرين الفعل الضروري (أو القصد الضروري)، ولذلك

قسّموا الفعل الى ستة أقسام باعتبار هذه الإصطلاحات.

وعلى كلّ حال ليس الفعل بدون غاية في كلّ من الصور الثلاث الأخيرة (العادي والطبيعي والمزاجي)، لأن النفس تلتذ من الفعل الذي ينسجم مع العادة أو الطبع أو المزاج، وتحصل هذه اللذة مع تحقق الفعل، أي ان الغاية بمعنى ما إليه الحركة قد تحققت.

وأما في مورد الغاية بمعنى ما لأجله الحركة، والتي ترتبط بالقوة الإدراكية، فقد ذكرنا انّه لم يكن هناك إدراك ذهني، فإذا قيل انّه لم يكن أيضاً إدراك خيالي، وأساساً لا يوجد في هذه الموارد مبدأ علمي، فلا ينبغي السعي وراء الغاية بمعنى ما لأجله الحركة، لكن إذا قيل انّه يوجد إدراك جزئي (خيالي)، لكن الإنسان لم يلتفت اليه تفصيلياً، وبعبارة أُخرىٰ يوجد علم، لكنّه لا يوجد علم بالعلم، فهنا غايته السرور الجزئي، التي تحصل مع تحقق الفعل، أو تحريك القوة الشوقية، والتي حصلت أيضاً.

وعليه لم يكن الفعل بدون غاية في أي مورد من الموارد التي توهم فيها انّه كان بدون غاية، ومنشأ الإشكال انّهم جعلوا الغاية الذهنية مقياساً في جميع الأفعال، فعلم انّه يجب أن ننتظر الغاية الذهنية، عندما يكون المبدئ العلمي للفعل مبدأً ذهنياً[1].

ويقول صدر المتألهين بعد بيان انقسام الفعل بلحاظ مبادئه وغاياته: «***فقول القائل ان العبث من دون غاية غير صحيح، فان الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس الى ما ليس له مبدءاً له، بل بالقياس الى ما هو مبدء له. ففي العبث ليس مبدء فكري البتة، فليست فيه غاية فكرية، واما المبادئ الأخر فقد حصلت لكلّ منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيراً بالقياس إليه... ثم انّ لانبعاث الشوق من***

---

(١) يرجع الى الأسفار: ج٢ ص ٢٥١.

النائم والساهي وكذا ممن يلعب بلحيته مثلاً علّة لا محالة إما عادة أو ضجر عن هيأة أو إرادة انتقال الى هيأة أُخرىٰ أو حرص من القوى الحساسة ان يتجدد لها فعل، الى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة، والإنتقال من المملول لذيذ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ، كلّ ذلك بحسب القوى الحيوانية، واللذة خير حسي أو تخيّلي، فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان، وظني بحسب الخير الإنساني، فليس هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدء له، وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً»(١).

غاية أفعال الباري:

الى هنا نكون قد أجبنا على إشكالين من الإشكالات الثلاثة بالنسبة للغاية، وبقي الإشكال الثالث، والذي يرتبط بأفعال الفواعل المجردة وذات الباري تعالىٰ، ولم يطرح هذا الإشكال في المتن، والوجه في ذلك دقّة هذا البحث. وكونه أعلى من حدّ البداية، وسنكتفي بنقل ما قاله المصنف في أصول الفلسفة:

«*بما ان موجودات هذا العالم هي فعل الخالق، ولكلّ منها غاية، فلن يكون فعل الله تعالى من دون غاية، لكن هذه الغاية تعدّ غاية للفعل فقط، أي غاية الخلق لا غاية الخالق، لأنّ غاية الفاعل ـ بالمعنى الذي أثبتناه ـ هي كمال يرمم نقص الفاعل، ولا يفرض النقص لله تعالىٰ، نعم قد أثبتت الفلسفة العالية غرضاً وغاية للخالق بمعنى دقيق وأعلى من مستوى هذا البحث*»(٢).

---

(١) الأسفار: ج ٢ ص ٢٥٣.

(٢) أصول فلسفه: ج ٣ ص ٢٤١. الأسفار: ج ٢ ص ٧٢.

الفصل التاسع

في نفي القول بالاتفاق، وهو انتفاء الرابطة بين ما يعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعليّة

ربما يظنّ: أنّ من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها، ولا مرتبطة به؛ ومثّلوا له بمن يحفر بئراً ليصل الى الماء فيعثر على كنز؛ والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به، ويسمّى هذا النوع من الاتفاق «بختاً سعيداً»؛ وبمن يأوى الى بيت ليستظلّ، فينهدم عليه فيموت ويسمّى هذا النوع من الاتفاق «بختاً شقيّاً».

وعلى ذلك بنى بعض علماء الطبيعة كينونة العالم، فقال: إنّ عالم الأجسام مركّبة من أجزاء صغار ذرّيّة مبثوثة في خلاء غير متناه، وهي دائمة الحركة؛ فاتفق أن تصادمت جملة منها، فاجتمعت فكانت الأجسام، فما صلح للبقاء بقي، وما لم يصلح لذلك فنى سريعاً أو بطيئاً.

والحقّ: ان لا اتفاق في الوجود. ولنقدّم لتوضيح ذلك مقدّمة، هي: أنّ الأمور الكائنة يمكن أن تتصوّر على وجوه أربعة: منها ما هو دائمي الوجود؛ ومنها ما هو أكثري الوجود؛ ومنها ما يحصل بالتساوي، كقيام زيد وقعوده مثلاً؛ ومنها ما يحصل نادراً وعلى الأقل، كوجود الإصبع الزائد في الإنسان.

والأمر الأكثري الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في

بعض الأحيان، كعدد أصابع اليد، فانّها خمسة على الأغلب، وربما أصابت القـوّة المصوّرة للأصبع مادّة زائدة صالحة لصورة الإصبع، فصورتها أصبعاً؛ ومـن هـنا يعلم: أنّ كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادّة زائدة، وأنّ الأمر بهـذا الشرط دائمي الوجود، لا أكثريه؛ وأنّ الأقلّي الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائمي الوجود، لا أقليّه؛ واذا كان الأكثري والأقلّي دائمـيين بـالحقيقة، فـالأمر في المساوي ظاهر؛ فالأمور كلّها دائميّة الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلّف.

وإذا كان كذلك، فلو فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل ترتّباً دائميّاً لا يختلف ولا يتخلف، حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً بوجود رابطة وجوديّة بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل، رابطة تقضي بنوع من الاتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله، وهذا هو الغاية.

ولو جاز لنا أن نرتاب في ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر مـن دوام الترتب، جاز لنا أن نرتاب في ارتباط الأفعال بفواعلها وتـوقف الحـوادث والأمور على علّة فاعليّة، إذ ليس هناك إلّا ملازمة وجوديّة وترتّب دائميّ؛ ومن هنا ما(١) أنكر كثير من القائلين بالاتفاق، العلّة الفاعليّة، كما أنكر العـلّة الغـائية،

---

(١) كلمة ما زائدة تخل بالمراد، فإن المراد بيان ان نسبة الغايات الى الفـواعـل في أفـعالها كنسبة الأفعال الى فواعلها، من حيث دوام الترتب وعدم التخلف بينهما، وعلى هذا لو جاز الإرتياب في إرتباط غايات الأفعال بفواعلها، جاز في ارتباط الأفعال بفواعلها أيضاً، فهما متماثلان في هذه الناحية، ومن هنا أنكر كثير من القائلين بالإتفاق، أعني المنكرين للغايات، العلّة الفاعلية أيضاً، وكلمة ما تفيد خلاف ذلك، والشاهد على ما ذكرنا عبارة المصنف (ره) في النهاية حيث قال: «ولهذا أنكر كثير من القائلين بالإتفاق العلّة الفاعلية كـالغائية...» (ش).

وحصر العلّيّة في العلّة المادّيّة، وستجيء(١) الإشارة اليه.

فقد تبيّن من جميع ما تقدّم: أنّ الغايات النادرة الوجود المعدودة من الاتفاق غايات دائميّة ذاتيّة لعللها، وإنّما تنسب الى غيرها بالعرض؛ فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً، وهو غاية له بالذات، وإنّما تنسب الى الحافر للوصول إلى الماء، بالعرض؛ وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائماً، وهو غاية للمتوقف فيه بالذات، وإنّما عدت غاية للمستظل بالعرض؛ فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

(١) في الفصل الآتي.

شرح المطالب:

تعدّ نظرية الاتفاق من إشكالات مسألة الغاية أو العلّة الغائية، وقد بحثت في هذا الفصل وما ذكر في المتن يثبت بشكل واضح بطلان نظرية الاتفاق. وقد بحثنا هنا مطلبين:

أ ـ موارد استعمال كلمة «اتفاق».

ب ـ الأقوال والآراء في مورد الإتفاق.

أ ـ موارد استعمال كلمة «اتفاق»:

تستعمل هذه الكلمة أحياناً في مورد أصل العلية، والمقصود نفي قانون العلية وان الموجود الإمكاني لا يحتاج الى العلّة في تحققه.

ومن البعيد أن يكون في التاريخ الفلسفي من قال بهذا الرأي، وأنكر وجود العلّة بشكل كلّي (سواء كانت إلهية أو مادية)، لأن اتباع المذهب المادي لم ينفوا العلّة المادية، وفقط نفوا الفاعل الإلهي.

وتستعمل أحياناً هذه الكلمة في مورد الغاية، والمقصود نفي العلة الغائية، أي الأثر الذي يترتب على فعل الفاعل، فلم تكن على أساس رابطة تكوينية وضرورية، والفاعل لم يكن مستهدفا لذلك الأثر قبلاً ـ سواء كان هذا الإستهداف من خلال الشعور أو الغريزة، أو الطبيعة والجذب والإنجذاب الطبيعي.

ب ـ الأقوال والآراء في مورد الإتفاق:

ممّن بحث تفصيلاً حول نظرية الإتفاق، وتاريخ ظهور هذه النظرية، الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء، وكتب حولها فصلين كاملين.

ويمكن القول انّه يوجد ثلاث نظريات حول مسألة الإتفاق طرحها الفلاسفة المتقدّمون، وهي:

١ ـ منكرو الإتفاق

أنكرت فئة كون الإتفاق من مجموعة أسباب وعلل الموجودات. وحوادث الخلق (سواءً كان سبباً فاعلياً أو غائياً)، والموارد التي توهم فيها وجود مجموعة أسباب وعوامل أثّرت اتفاقاً في حصول حادثة ما؛ هو توهم باطل، ومع قليل من التأمل، تعلم عواملها وأسبابها الطبيعية. فمثلاً عندما يخرج شخص من البيت الى محل عمله، ويلتقي في الطريق بمديونه، ويطالبه بالدين، فيظنّ ان ملاقاته للمديون معلولة لسبب غير طبيعي يسمّى البخت والإتفاق، في حين ان الأمر لم يكن كذلك، لأنّه سار من بيته الى مكان كان فيه المديون، فرآه عندها وطلب دينه. واذا كان المدين يعلم ان الغريم في ذلك المكان وسار في تلك الطريق، فلم يكن أحد ليقول ان رؤية المديون أمر اتفاقي.

وعليه يوجد رابطة تكوينية بين السير في ذلك الطريق والالتقاء بالمديون، سواءً كان المدين يعلمها أم لا، وعلمه وعدم علمه لا يغيّر في الواقع شيئاً، فالسير في ذلك الطريق سبب طبيعي لملاقاة الغريم، وملاقاة الغريم غاية طبيعية للسير.

٢ ـ نظرية ذيمقريطس:

كان يعتقد ذيمقريطس ان مبادئ عالم الطبيعة هي مجموعة مواد صغيرة غير قابلة للتجزئة، وعددها غير متناهي، وهذه المواد أو الأجرام الصغيرة منثورة في فضاء غير متناهي (الخلاء)، وهي في حركة دائمة، وقد اصطدمت ببعضها بشكل اتفاقي، فظهرت الهيآت والأشكال الخاصة للموجودات، لكن هذا الإتفاق حصره

في الأجسام الطبيعية ولم يشمل الأجسام النباتية والحيوانية.

والآن يجب ان نرى ما هو مقصوده من الإتفاق؟ نفي العلة الفاعلية أم نـفي العلّة الغائية؟ فالمسلّم به في تاريخ الفلسفة انّه لم ينكر أصل العلية بشكل كلّي، بل كان معتقداً بالجبر العلّي والمعلولي.

ويقول فروغي: «*لم يقل ذيمقريطس بالبخت والإتفاق، وكان يرى ان جميع الأمور علّة ومعلولة لبعضها وان وقوعها ضروري وجبري*»(١).

ويقول برتراند راسل: «*لم ينكر ذيمقريطس بصراحة امكان وقوع كلّ أمر من خلال التصادف*»(٢).

ووجه الجمع بين هاتين المقالتين وما نقل عن الشيخ الرئيس ان ذيمقريطس قال بالعلّة الفاعلية أو المادية وأنكر العلّة الغائية.

وقد صرّح راسل بهذا المطلب، فقال:

«*يريد الذريّون ان يفسّروا العالم، ولم يقدموا مفهوم الغرض أو العلّة الغائية، على خلاف سقراط وافلاطون وارسطو... وعندما نسأل في خصوص أمر «لماذا؟» فيمكن أن يكون هدفنا من هذا السؤال أمران:*

الأول ان هذا الأمر ما الغرض منه؟. والثاني ماهي الشرائط القبلية التي بعثت على هذا الأمر؟ والجواب على السؤال الأول هو التفسير الغائي. والجواب على السؤال الثاني هو التفسير الميكانيكي، وقد طرح الذريون السؤال الميكانيكي، وأجابوا عنه بالجواب الميكانيكي»(٣).

وهنا يجب ان نفصل بين مطلبين:

---

(١) سير حكمت در اروپا: ج١ ص٨.

(٢) تاريخ فلسفه غرب: ج١: ص١٤٢.

(٣) ن م: ص١٤٣ ـ ١٤٤.

١ ـ العلّة الفاعلية والغائية في مورد الأجرام الصغيرة.

٢ ـ العلّة الفاعلية والغائية في مورد الأجسام الطبيعية والنباتية والحيوانية التي ظهرت من تركيب الأجرام الصغيرة.

والمطالب التي ذكرت على انها نظرية ذيمقريطس (اثبات أو نفي الإتفاق) ناظرة الى المطلب الثاني، ويظهر في هذا المورد انه نفى العلّة الغائية (في خصوص الأجسام الطبيعية لا النباتية والحيوانية)، ومع الإلتفات الى انّه اعتبر مبدأ ظهور الأجسام المركبة هو الحركة وتصادم الأجرام الصغيرة ببعضها، فلازمه نفي العلّة الفاعلية (والإكتفاء بالعلّة المادية).

ولعلّ الشيخ الرئيس قد استفاد هذا المطلب من كلام ذيمقريطس، ولذا كان توجهه الى العلّة الفاعلية والعلّة الغائية أيضاً في ردّه على نظرية الإتفاق. لكن الحكيم السبزواري التفت فقط الى العلّة الفاعلية وقال:

وليس في الوجود الإتفاقي	إذ كلّ ما يحدث فهو راقي
لعلل بها وجود وجب	يقول الإتفاق جاهل السبب

ويقول الشيخ الرئيس في جوابه على كلام ذيمقريطس أن ما يكشف عن خطأ كلامه اننا بيّنّا ماهية الإتفاق، وانها عبارة عن غاية عرضية بالنسبة الى أمر طبيعي أو إرادي أو قسري، وتنتهي الحركة القسرية الى الطبيعة والإرادة، لأنّه لا يمكن ان يستمر القسر الى ما لانهاية، فالطبيعة أو الإرادة مقدمة على الإتفاق، فالطبيعة أو الإرادة هي السبب الأول للعالم (الأجسام المركبة والجماد والنبات والحيوان).

وهذه العبارات ناظرة الى مطلبين:

الأول: ان الفاعل (المباشر) للتحولات والتركيبات التي تتحقق في عالم الأجسام هو الطبيعة أو الإرادة، وعليه فإن كلام ذيمقريطس بان حركات الأجرام الصغيرة هي العامل في ظهور الأجسام بدون الإلتفات الى الطبيعة (الميل الداخلي)؛

ليس صحيحاً.

وبعبارة أُخرىٰ، الأجرام الصغيرة (من دون الميل الداخلي) هي فقط علّة مادية، ولا تكفي العلّة المادية لوحدها في ظهوْر التركيبات، فالعلّة الفاعلية ضرورية أيضاً (المقصود من العلّة الفاعلية هنا هو الفاعل المباشر أي الطبيعة، والفاعل في نظر الفيلسوف الالهي ينتهي أخيراً الى ذات الباري تعالىٰ).

والثاني: ان حقيقة الإتفاق (فيما يرتبط مع الغاية) أننا نأخذ بعين الاعتبار زمان أو مكان وقوع ظاهرة ما (حيث ان وجودها وعدمها متساوي النسبة في ذلك المكان أو الزمان) بدون الأخذ بعين الإعتبار أسبابها وعللها الواقعية، ونقول ان تحقق هذه الحادثة في هذا المكان أو الزمان أمر اتفاقي، ويقول الشيخ الرئيس في هذا المورد انّه اذا نسبنا الأكل والشرب الى إرادة الفاعل، وفرضنا أن الإرادة قد انجزتهما، وخرج هذان الفعلان عن حد الإمكان (تساوي الوجود والعدم) فسيكون الأمر أكثري الوجود. وليس صحيحاً أبداً أن نعتبره اتفاقياً، ولكن إذا لم ننسبهما الى إرادة الفاعل، وإذا نظرنا فقط إلى الزمان الذي يتساوى فيه وقوعهما وعدم وقوعهما، فيصح ان نقول اني دخلت على فلان، واتفاقاً كان يأكل أو يمشي، فإتفاقية هذا الفعل هي في الحقيقة بالنسبة الى الدخول على الفاعل، لا بالنسبة إلى إرادة الفاعل، ولا شك ان الدخول على الفاعل ليس من أسباب تحقق الأكل والمشي، لكن كان هناك نوع من التقارن الوجودي مع إرادة الفاعل، وعليه ليس لإتفاقية الفعل المذكور رابطة ذاتية مع إرادة الفاعل، لأنه في هذه الصورة ليس إتفاقياً (امكان وتساوي الوجود والعدم)، بل هو دائمي أو أكثري، ولكنه بالنسبة الى دخول شخص آخر على الفاعل اتفاقي.

وأقلّ ما يقال انّه قد التفت في عبارات الشيخ الرئيس الى العلّة الفاعلية، وأيضاً الى العلّة الغائية، وابطلت نظرية الإتفاق من كلتا الجهتين.

٣ ـ نظرية انباذقليس:

وهو من حكماء القرن الخامس ما قبل الميلاد وكان يعتبر ان عالم الطبيعة مركّب من عناصر أربعة: الماء والهواء والتراب والنار، وقد بقيت تلك التركيبات التي كان لها صلاحية البقاء عن طريق الإتفاق (بدون استهداف قبلي)، وفنيت تركيبات أُخرىٰ، وما يرى في الحيوانات من الأعضاء المختلفة مع الخصوصيات المتعددة، لم يظهر على أساس استهداف سابق وغرض خاص، بل ظهرت اتفاقاً، فإذا رأينا الأضراس مسطحة والأنياب حادة، فليس سببه ان الأولى كانت كذلك لأنّها لطحن الطعام، والثانية كانت كذلك من أجل قطعه، بل المادة بنفسها تشكّلت على ذلك النحو، واتفاقاً انسجم ذلك مع مصلحة الإنسان.

والجواب الذي ذكر في المتن على نظرية الإتفاق (في مورد العلّة الغائية)، هو نفس الجواب الذي ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء، وقد بيّنه الفلاسفة المسلمون بعده، وعبارات المتن واضحة.

الفصل العاشر

في العلة الصورية والمادّية

أما العلّة الصورية: فهي الصورة، بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل، بالنسبة إلى النوع المركّب منها ومن المادة؛ فانّ لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة، واما بالنسبة إلى المادة، فهي صورة وشريكة العلة الفاعلية على ما تقدم(١)، وقد تطلق الصورة على معان أخر خارجة من غرضنا.

وأمّا العلة المادية؛ فهي المادة، بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن الصورة، فان لوجود النوع توقفاً عليها بالضرورة؛ وأما بالنسبة إلى الصورة فهي مادّة قابلة معلولة لها على ما تقدّم(٢).

وقد حصر قوم من الطبيعيين العلّة في المادة؛ والاصول المتقدمة تردّه، فان المادّة، سواء كانت الاولىٰ أو الثانية، حيثيتها القوة، ولازمها الفقدان، ومن الضروری أنّه لا يكفي لاعطاء فعلية النوع وإيجادها، فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علّة، وهو محال.

أيضاً، قد تقدّم: أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم لا مجال لاستناده إلى المادّة التي حيثيّتها القبول والامكان، فوراء المادّة أمر يوجب الشيء ويوجده، ولو انتفت رابطة التلازم التي إنّما تتحقق بين العلّة والمعلول او بين معلولي علّة ثالثة وارتفعت من بين الأشياء، بطل الحكم باستتباع أي شيء لاي شيء، ولم يجز الاستناد إلى حكم ثابت، وهو خلاف الضرورة العقليّة، وللمادة معان أُخر غير ما تقدّم خارجة من غرضنا.

---

(١) م ٦، ف ٧.

(٢) م ٦، ف ٧.

شرح المطالب:

يبحث في هذا الفصل حول ثلاثة مطالب:

أ ـ تعريف العلة المادية

ب ـ تعريف العلة الصورية.

ج ـ رد نظرية الماديين.

ذكرنا في تعريف العلة المادية والصورية ان العلة المادية والصورية هما المادة والصورة. وإذا قسنا المادة والصورة إلى الجسم المركب منهما، فتسمى العلة مادية وصورية، لان وجود اي واقعية مركبة معلول لأجزائه، وقد بيّن سابقاً ان المادة والصورة تسميان عللاً داخلية او علل القوام.

وكما ان للمادة والصورة علّية بالنسبة إلى النوع المركب منهما، فلكل منهما علية بالنسبة الى الآخر، لكن لا العلية المادية والصورية، بل الصورة شريك للعلة الفاعلية بالنسبة للمادة، والمادة علّة التشخص الفردي والتعين النوعي للصورة. (مر تفصيله في المرحلة السادسة).

وقد ذكرنا دليلين في رد نظرية الماديين الذين انكروا العلة الفاعلية (الفاعل الإلهي):

١ ـ خاصية المادة القبول لا الإعطاء، ولذا فإن الآثار التي تظهر في المادة ليست ناشئة من نفس المادة، وتحتاج الى فاعل غير مادي. وقد أوضح هذا الامر في الفصل المرتبط بالعلة الفاعلية.

٢ ـ بمقتضى قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» ـ والتي هي قاعدة عقلية ومسلمة. فإن كل حادثة امكانية لا تنوجد إذا لم تصل إلى مرحلة الضرورة،

وليست هذه الضرورة في نفس المادة، لان خصوصية المادة القبول، فضلاً عن ان الحادثة المذكورة اذا كانت ضرورية للمادة، لم تكن لتزول عنها ابداً. وبعبارة اخرى، لا يمكن الجمع بين الحدوث وضرورية الوجوب من حيث الذات، وعليه فان الضرورة المذكورة يجب أن تعطى للمادة من غيرها، وهو الفاعل.

ـ اشكال:

من الممكن ان يقال أنه لا يجب ان تصل الآثار التي تترتب على المادة الى مرحلة ضرورة الوجود، حتى تحصل الواقعة، بل إن ذلك المقدار من الاستعداد لحصول تلك الآثار، كافٍ في حصولها، وبعبارة اخرى، فإن أولوية الوجود تغني عن ضرورة الوجود.

ـ الجواب:

اجاب المصنف بأن انكار ضرورة الوجود ـ والتي هي الملازمة بين العلة والمعلول ـ يرجع الى انكار أصل العلية، لان رابطة العلية بين موجودين هي رابطة حقيقية، ومعناها ان تحقق احدهما يرتبط بتحقق الآخر، بحيث إذا تحققت العلة يتحقق المعلول، لانه كما بيّن سابقاً ان اصل العلية ليس محصولاً تجريبياً من الحوادث الخارجية كتعاقب وتوالي الموجودين (سواءً كانت رابطتهما ضرورية ام لا)، بل هو حكم عقلي يجيب على السؤال بـ«لماذا؟» في مورد وجود المعلول (لماذا يتمدد الحديد؟ لماذ يغلي الماء؟...)

وجواب هذه الـ«لماذا» يرضي العقل عندما يحصل على ضرورة وجود المعلول، لكن صرف اولوية وجود المعلول لا يرضي العقل، ولذا فإن انكار اصل الضرورة يؤدي الى انكار اصل العلية، والذي يأبى الطارح للإشكال انكاره.

وجملة «ولو انتفت رابطة التلازم» ناظرة الى الاشكال والجواب المذكورين.

ـ معاني واصطلاحات المادة والصورة :

تستعمل المادة والصورة في موارد مختلفة لابد من ذكرها :

١ ـ المادة الأولى والمادة والثانية :

أ ـ *المادة الاولى*: وهي بمعنى صرف القبول الذي ليس لديه اية فعلية، ويقال لها الهيولى، وهذا المعنى هو المقصود في مباحث الجوهر والعرض التي تستعمل في مقابل الصورة، والتي هي احدى الأنواع الخمسة للجوهر.

ب ـ *المادة الثانية* : والمقصود بها الجسم الذي يتركب من المادة الأولى والصورة، لان الجسم وان كان فعلياً من ناحية كونه جسماً، لكنه بالقوة بالنسبة الى الصور النوعية والأعراضية التي تترتب عليه لاحقاً، والنتيجة ان خصوصية المادة (قابلية امر فاقدة له) موجودة فيه، وليس المقصود من المادة الثانية انها ليست مادة اولى، فالجسم في اي مرحلة وجد يسمى مادة ثانية بالنسبة الى المرحلة اللاحقة. ويجب الإلتفات الى ان تسمية الجسم بالمادة الثانية ليست بلحاظ صورته، بل بلحاظ مادته، ولذا تسمى هذه المادة احياناً مادة ثانية واحياناً مادة اولى، فباعتبار انها عارية عن اي صورة تكون مادة اولى، وباعتبار ان لها صورة جسمية ونوعية تسمى مادة ثانية.

والمقصود من العلة المادية في البحث الحالي هو المعنى الأول، لكن اشير الى المعنى الثاني ايضاً في عبارة المصنف.

٢ ـ المادة بالمعنى الاخص وبالمعنى الأعم :

اذا كانت الرابطة بين شيئين من قبيل رابطة الحال والمحل، فلها صورتان:

أ ـ أن يكون المحل قائماً بالحال.

ب ـ ان يكون الحال قائماً بالمحل.

والمثال للاولى هو الهيولى بالنسبة الى الصورة، والتي هي حالّة في الهيولى، والهيولى قائمة في وجودها بالصورة.

والمثال للثانية العرض بالنسبة إلى المعروض، فهو حال في المعروض وقائم به. والمادة بالمعنى الاول شاملة لكلا القسمين، ولذا تطلق المادة على موضوع العرض.

٣ ـ المادة الفيزيائية والكيميائية:

في الفيزياء والكيمياء تستعمل المادة في مقابل الطاقة، وهي عبارة عن شيء له هذه الخواص: أ ـ له جرم

ب ـ يشغل الفضاء

ج ـ يتشكل من الجزئيات

ويقسم الى ثلاثة انواع أساسية:

أ ـ العنصر مادة تتألف جزئياته من نوع واحد من الذرات.

ب ـ المادة المركبة، هي مادة مركبة من عنصرين أو اكثر.

ج ـ المادة المخلوطة، وهي مادة مؤلفة من اختلاط عنصرين او اكثر او مادة او كليهما.

ولكل ذرة قسمان، النواة المركزية، والالكترونات التي تدور حولها، ولهذه الإلكترونات طاقة سلبية، وللنواة شيئان البروتونات وطاقتها ايجابية، والنوترونات وليس لها طاقة سلبية او ايجابية.

وللمادة اصطلاحات اخرى عزفنا عن ذكرها لعدم اهميتها(١).

---

(١) الهيات الشفاء، م ٣ ف ٤.

معاني او اصطلاحات الصورة :

تستعمل كلمة الصورة في عدة معاني:

١ ـ كل ما له صلاحية فعلية لان يعقل، فيشمل الجواهر المفارقة للمادة (العقول)، ولا ينظر الى هذا المعنى في بحث العلل الأربعة.

٢ ـ كل هيأة وفعل يتحقق في المادة (لوحده أو مع الصورة المركبة)، بحيث يشمل الحركات والأعراض التي تحصل في المواد والأجسام، ولا ينظر الى هذا المعنى في مبحث العلل.

٣ ـ ما تتكامل به المادة، وإن لم يكن بالفعل واجداً لذلك الكمال، وهو الغاية، ولذا تطلق الصورة بهذا المعنى على الغاية او العلة الغائية.

٤ ـ ما تقوم به المادة الفعلية، وهو العلة الصورية في بحث العلل الأربع.

٥ ـ الشكل الذي يحصل في التركيبات الصناعية في المواد، ولا ينظر الفيلسوف إلى هذا المعنى في مبحث العلة والمعلول، ولكن يبحث حوله تسامحاً ولتقريب المطلب(١).

---

(١) ن م.

الفصل الحادي عشر
في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية أثراً، من حيث العدة والمُدّة والشِدّة، قالوا: لأنّ الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية، فالطبائع والقوى التي لها منحلة منقسمة إلى حدود وأبعاض، كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتاً واثراً.

وأيضاً، العلل الجسمانية لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها وبين المادّة، قالوا: لأنها لما احتاجت في وجودها إلى المادة، احتاجت في إيجادها إليها؛ والحاجة إليها في الايجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول، ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصّة دخل في تأثير العلل الجسمانية(١).

(١) الفرق بين هذين الدليلين ان الدليل الأول ناظر الى المحدودية الزمانية للعلل الجسمانية، والدليل الثاني ناظر إلى محدوديتها المكانية، ولذا استدل في الدليل الأول بالحركة الجوهرية ان كل موجود مادي محفوف بعدمين سابق ولاحق، واستند في الدليل الثاني بدخالة الوضع والنسب الخاصة المكانية في تأثير العلل الجسمانية.

شرح المطالب:

المقصود من العلة الجسمانية الفاعل الطبيعي، وبعبارة اخرى، إن القوى الطبيعية الموجودة في الاجسام، والتي هي مبدء آثار وافعال خاصة، تسمى بالعلة الجسمانية.

وهذه القوى الطبيعية محدودة من ثلاث جهات في الآثار والأفعال التي تصدر منها:

أ ـ مقدار او كمية التأثير.

ب ـ مدة أو زمان التأثير.

ج ـ شدة أو كيفية التأثير.

وقد ذكر السبزواري هذه المحدوديات:

قد انتهى تأثير ذاتِ مَدة ... في مُدّة وعِدّة وشِدّة

بداية يجب ان نوضح المقصود من تناهي التأثير بلحاظ التعداد والزمان والشدة:

يجب ان نذكر قبل كل شيء ـ وكما مر في مبحث الكم ـ ان التناهي وعدم التناهي من مختصات الكم، وإذا عرض امراً آخر، فبلحاظ عروض الكمية عليه (أو تعلقها وارتباطها به). ولذا فإن القوة الطبيعية التي هي مبدء الآثار والأفعال الخاصة، ليست بما هي هي معروضة للتناهي، بل بلحاظ الكم المنفصل (العدد) او الكم المتصل غير قار الذات (الزمان). وعليه إذا قيل ان تأثير الفاعل الجسماني متناهي، فيعني ان فعله واثره متناهي من ناحية التعداد والزمان، والنتيجة ان للفاعل غير الجسماني (المجرد) افعال غير متناهية، اي يستطيع ان يوجد عدداً من

الآثار غير المتناهية، او أن فعله اساساً ليس زمانياً، ليكون له نهاية زمانية.

والتناهي بلحاظ زمان وقوع الفعل على نحوين، الأول ان يكون فعل الفاعل متناهياً من ناحية كثرة وادامة الزمان. والثاني ان يكون متناهياً من ناحية قلة الزمان. ولذا فان لتناهي فعل الفاعل الجسماني ثلاث صور:

١ ـ تعداد الأفعال والآثار (العدة)، اي ان عدد افعاله متناهي.

٢ ـ امتداد وطول الزمان (المدة) اي ان فعله من ناحية البقاء والدوام متناهي.

٣ ـ قلة الزمان (الشدة)، اي ان فعله متناهي من ناحية سرعة حصوله في أقل زمان. فمثلاً في قصة النبي سليمان (ع)، وفيما يرتبط بعرش ملكة سبأ، قال عفريت من الجن: «*انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك*»، لكن الذي عنده علم من الكتاب قال: «*أنا آتيك به قبل ان يرتد إليك طرفك*» (النمل، ٤٠).

وإذا نظرنا إلى شخصين يطلقان السهام، فإذا كان احدهما يطلق عدداً اكبر من السهام (في صورة اتحاد الشروط من وحدة الزمان والقوس وغيره) فيقال ان هذا الفاعل أقوى من ناحية عدد الفعل، وإذا كانت السهام التي يطلقها احدهما تتابع سيرها في زمان أكثر، فيقال ان هذا الفاعل أقوى من ناحية ادامة وبقاء الفعل، وإذا كان سهم احدهما يطوي مسافته في زمان أقل، فيقال ان الفاعل أقوىٰ من ناحية سرعة الفعل(١).

والآن يجب ان نرى ما هو الدليل على ان فعل الفواعل الجسمانية متناهي من الجهات المذكورة؟

قد ذكر في المتن دليلان على هذا المطلب:

١ ـ بناء على اصل الحركة الجوهرية فإن الطبيعة والقوى الجسمية هي دائماً في

(١) كشف المراد، م ١، ف ٣، م ١٢.

حال التغير، وكل جزء منها محفوف بعدمين، لان الجزء السابق قد انتفى، والجزء اللاحق لم يتحقق إلى الآن. وبعبارة اخرى، فإن واقعية الجسم وقواه الطبيعية تتحقق بشكل تدريجي، ولذا فإن الاثر الذي يحصل منه محدود بزمان معين، فلن يكون غير متناهٍ من ناحية الشدة، لانه يكون غير متناهٍ من ناحية الشدة عندما لا يكون وقوع الفعل محتاجاً الى الزمان، وهو عندما يكون الفاعل مجرداً عن المادة. (التناهي من ناحية الشدة).

ومن جهة أخرى، ليس لأجزاء الموجود الجسماني ثبات وبقاء، فلزاماً لن تكون الافعال والآثار المترتبة عليه باقية في أزمنة لانهائية، والنتيجة ان فعله واثره محدود في زمان خاص.

اما تناهي الفعل وأثر الفاعل الجسماني من ناحية العدد، فلا يستفاد من البرهان المذكور.

٢ ـ كما ان القوى الطبيعية تحتاج في وجودها الى المادة، فإنها تحتاج اليها ايضاً في ايجاد آثارها، لتأخذ بواسطتها وضعاً خاصاً (فاصلة مكانية ونسبة) بينها وبين الأجسام التي تقبل اثر الفاعل. ولذا فإن عدد افعالها متناهي ومحدود، كما ان شدة تأثيرها متناهية ايضاً، لان تأثيرها سيكون في زمان معين، ولن يستمر الى ما لا نهاية، لان تحقق الوضع المكاني المذكور هو شرط تأثيره، فإذا تغير الوضع ينتهي التأثير.

المرحلة الثامنة

في انقسام الموجود الى الواحد والكثير

وفيها عشرة فصول

الفصل الاول

في معنى الواحد والكثير

الحق أنّ مفهومي[1] الوحدة والكثرة من المفاهيم العامّة التي تنتقش في النفس انتقاشاً أوّلياً، كمفهوم الوجود ومفهوم الامكان ونظائرهما، ولذا كان تعريفهما بأنّ «الواحد ما لا ينقسم من حيث[2] إنّه لا ينقسم» و «الكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم» تعريفاً لفظياً؛ ولو كانا تعريفين حقيقيين، لم يخلوا من فساد، لتوقف[3] تصوّر مفهوم الواحد على تصور مفهوم ما ينقسم، وهو مفهوم الكثير، وتوقف تصور مفهوم الكثير على تصوّر مفهوم المنقسم، الذي هو عينه، وبالجملة: الوحدة هي حيثية عدم الانقسام، والكثرة حيثية الانقسام.

---

(١) التعريف فقط للماهية وبوسيلتها، ومفهوم الوحدة والكثرة، من المعقولات الفلسفية لا الماهوية، فليست من سنخ الماهية ليكون لها تعريف حقيقي (ش).

(٢) قيد «من حيث أنه لا ينقسم» ليشمل تعريف الواحد غير الحقيقي، لان الواحد غير الحقيقي من حيثية واحدة يتصف بالكثرة ويقبل التقسيم، فمثلاً الواحد بالنوع من حيث النوعية واحد، ولا يقبل التقسيم، لكنه من جهة الأفراد كثير ويقبل التقسيم (شرح الهداية الأثيرية، ص ٢٢٥).

(٣) ما يتوقف عليه تصور الوحدة مفهوم «ما لا ينقسم»، لا مفهوم «ما ينقسم»، الا ان يقال مفهوم «ما لا ينقسم» مفهوم سلبي، وتصور السلب متوقف على تصور الايجاب، فيتوقف مفهوم عدم قابلية التقسيم على مفهوم قابلية التقسيم. لكن يرد على التعريفين المذكورين في المتن اشكال الدور، وتعريف الشيء بنفسه، لان ما لا ينقسم هو الوحدة، وما ينقسم هو الكثرة.

تنبيه

الوحدة تساوق الوجود مصداقاً، كما أنّها تباينه مفهوماً؛ فكل موجود، فهو من حيث إنّه موجود(١)، واحد؛ كما أنّ كل واحد، فهو من حيث إنّه واحد، موجود.

فان قلت: انقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجوداً كالواحد، لانه من أقسام الموجود، ويوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مبايناً له، لانّهما قسمان، والقسمان متباينان بالضرورة؛ فـ «بعض الموجود ـ وهو الكثير من حيث هو كثير ـ ليس بواحد»، وهو يناقض القول بأنّ «كل موجود فهو واحد».

قلت: للواحد اعتباران: اعتباره في نفسه، من دون قياس الكثير إليه، فيشمل الكثير؛ فانّ الكثير من حيث هو موجود فهو واحد، له وجود واحد؛ ولذا يعرض له العدد، فيقال مثلاً: عشرة واحدة وعشرات وكثرة واحدة وكثرات؛ واعتباره من حيث يقابل الكثير، فيباينه.

توضيح ذلك: أنّا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق العدم، فيصير عين الخارجية وحيثية ترتّب الآثار؛ ونأخذه تارة أخرى، فنجده في حال تترتب عليه آثاره، وفي حال أُخرىٰ لا تترتب عليه تلك الآثار، وإن ترتب عليه آثار أخرى؛ فنعد وجوده المقيس وجوداً ذهنياً لا تترتب عليه الآثار، ووجوده المقيس عليه وجوداً خارجياً تترتب عليه الاثار، ولا ينافي ذلك قولنا: إنّ

(١) لا من ناحية ان مفهوم العدم المضاف ينطبق عليه، فمثلاً زيد في عين انه موجود، هو مصداق لعدم عمر وبكر وغيره من الموجودات، فمن جهة كونه موجوداً هو واحد، ومن جهة ان عنوان العدم المضاف ينطبق عليه كثير، لان مصداق الاعدام المضافة متعدد (ش).

الوجود يساوق العينية والخارجية وأنه عين ترتّب الآثار.

كذلك، ربما نأخذ مفهوم الواحد باطلاقه من غير قياس، فنجده يساوق الوجود مصداقاً، فكل ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد؛ ونجده تارة اخرىٰ وهو متصف بالوحدة في حال، وغير متصف بها في حال أخرى؛ كالانسان الواحد بالعدد، والانسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد فنعد المقيس كثيراً مقابلاً للواحد الذي هو قسيمه، ولا ينافي ذلك قولنا: الواحد يساوق الموجود المطلق، والمراد به الواحد بمعناه الاعم المطلق من غير قياس.

شرح المطالب:

بحث في هذا الفصل حول ثلاثة مطالب:

أ ـ بديهة مفهوم الوحدة والكثرة.

ب ـ تساوي الوحدة والوجود من ناحية المصداق.

ج ـ الجواب على اشكال

لا يحتاج المطلبان الاول والثاني الى شرح، وما يحتاج الى الشرح هو المطلب الثالث، فأولاً نطرح الإشكال، ثم الجواب عليه.

يمكن طرح الإشكال بصورتين:

١ ـ ليس من الصحيح تقسيم الوجود إلى واحد وكثير، لانه ليس للكثرة واقعية خارجية ووجود عيني، والموجود في الخارج الوحدة، والكثرة موجودة فقط في ظرف الذهن والإعتبار العقلي، وموضوع البحث الفلسفي الواقع والوجود العيني، لا المفهوم الإعتباري العقلي.

٢ ـ يستلزم تقسيم الوجود إلى واحد وكثير التناقض، لان الكثير قسيم الواحد، وقسيم كل شيء مباين له، ومن جهة اخرى فإن الوجود من ناحية المصداق يساوق الوحدة، ولذا يوجد لدينا قضيتان، الاولى موجبة كلية (كل موجود واحد)، والثانية سالبة جزئية (بعض الموجودات ليست واحدة) فإذا كان معروض الواحد والكثير امراً واحداً، وهو الوجود، فيلزم التناقض الواضح، والنتيجة ان تقسيم الوجود الى واحد وكثير ليس صحيحاً.

ـ *جواب الإشكال:* (في صورتيه) ان الوجود حقيقةٌ الواحد وله مراتب. واحياناً يلاحظ بشكل مطلق، واحياناً تلاحظ مراتبه، فإذا لوحظ الوجود بشكل مطلق

فيكون من ناحية المصداق مساوقاً مع الوحدة، كما ان الوجـود المـطلق يسـاوق العينية ومنشئية الآثار، وأيضاً كما يساوي الوجود المطلق الفعلية. اما إذا لوحظت مراتب الوجود، فيقسم الى واحد وكثير، كما يقسم الى ذهني وخارجي، وبـالقوة وبالفعل.

وبعبارة اخرى، الوحدة على قسمين، الوحدة الخاصة والوحدة المطلقة، وما يقابل الكثرة هو الوحدة الخاصة، وما يشمل الكثرة هو الوحدة العامة والمطلقة.

وبعبارة ثالثة، حقيقة الوجود تساوق الوحدة، فأينما تحققت هـذه الحـقيقة كانت الوحدة موجودة، لكن بما ان حقيقة الوجود مشككة، ولهـا مـراتب قـوية وضعيفة، وخالصة ومخلوطة مع النقصان والفقدان، فاذا قورنت بـعض مـصاديق الوجود مع بعضها الآخر، فستكون المرتبة الضعيفة فاقدة لما للمرتبة القوية، وتنتزع الكثرة من المراتب الضعيفة، ويقول صدر المتألهين «***فكل ما وجـوده أقـوى كـانت وحدانيته اتم***»، (الاسفار، ج ٢، ص ٨٢).

وما ذكر هو حاصل المطالب التي ذكرها المصنف في نهاية الحكمة وهوامش الأسفار في هذا المجال(١).

وعليه فإن اشكال التناقض لا أساس له، لان الموضوع متفاوت في القضيتين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، فالموضوع في الموجبة الوجود المطلق أو حـقيقة الوجود، والموضوع في القضية السالبة الوجود الخاص او مراتب الوجـود. وامـا الإشكال الأول أنه ليس للكثرة واقعية خارجية، فإذا كان المقصود انه ليس لها ما بازاء عيني فصحيح، لكن الـ «ما بإزاء عيني» ليس لازمـاً في مـوضوع البـحوث الفلسفية، لان المفاهيم التي تبحث في الفلسفة هي المعقولات الثانية الفلسفية، التي ليس لها ما بإزاء مستقل في الخارج، وإن كان لها منشأ للإنتزاع الخارجي، وإذا كان

---

(١) نهاية الحكمة، م ٧، ف ١.

المقصود انه ليس للكثرة اي نصيب من الواقعية الخارجية، واصطلاحاً هي من المعقولات الثانية المنطقية، فهو على خلاف الواقع، لإن الكثرة تنتزع من مرتبة ضعف الوجود، وهي ناظرة إلى جنبة نقصانه وفقدانه، ويمكن القول أن الوحدة هي مثل الوجوب، والكثرة مثل الإمكان. وقد بحث في خاتمة المرحلة الرابعة حول واقعية الإمكان تفصيلاً.

ـ اشكال آخر:

هناك من قال انه ليس للوحدة واقعية خارجية، لانه إذا كان لها واقعية خارجية، فمع الإلتفات إلى ان كل واقعية خارجية واحدة، فتكون الوحدة واحدة، ولهذا الواحد وحدة، فيلزم التسلسل.

ـ الجواب:

هذا الاشكال هو نفس الإشكال الذي أورد على اصالة الوجود. وجواب الاشكالين ان موجودية الوجود ليست امراً عارضاً عليه، بل هي عينه، كما ان الوحدة ليست وصفاً زائداً على واقعية الواحد، بل هي عينه، وكما قال المصنف «***ويدفعه ان وحدتها عين ذاتها فهي واحدة بذاتها...***» (نهاية الحكمة، م ٧، ف ١).

وقال صدر المتألهين: «***وادفعه بتذكرما سلف من ان حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة أخرى يعرضها***». ثم اضاف ان خلاصة ما يقال ان لفظ الوحدة يستعمل بالإشتراك اللفظي في معنيين:

١ ـ معنى انتزاعي مصدري، اي واحدية الشيء، ولا شك ان هذا المعنى هو من الأمور العقلية التي لا تحقق لها في الخارج.

٢ ـ ملاك واحدية الشيء بالذات، ومنع وقوع الكثرة فيه، ومن لوازم هذا

المعنى الوحدة، في حين ان المعنى الأول هو من لوازم نفي الكثرة(١).

ـالوحدة والكثرة من المعقولات الثانية الفلسفية:

ليست الوحدة والكثرة من المعقولات الأولية او المفاهيم الماهوية، لان المفاهيم الماهوية لها ما بإزاء مستقل في الخارج، وتنطبق فقط على فئة خاصة من الموجودات، مثل مفاهيم الماء والشجر وغيره، في حين ان الوحدة تنطبق على جميع الموجودات، ولا تختص الكثرة بفئة من الموجودات المختلفة، وكل مفهوم ينطبق على أكثر من مقولة لن يكون مفهوماً ماهوياً ومعقولاً اولياً، ومع ذلك يؤكد صدر المتألهين ان الوحدة ليست من المعقولات الثانية فيقول: «***لا تصغ إلى من يقول: الوحدة من الإعتباريات وثواني المعقولات***».

وتوجيه كلامه ان نقول ان مقصوده المعقولات الثانية المنطقية لا المعقولات الثانية الفلسفية.

وذكرنا في مورد مفهوم الكثرة ان الكثرة تستعمل في معنيين، الأول هو الكثرة في مقابل الوجود المطلق، والثاني هو الكثرة في مقابل الوجود الخاص. ولا شك ان الكثرة بالمعنى الاول ليس لها اي واقعية خارجية، لانه لا يمكن الحصول على اي موجود يكون فاقداً لأي وحدة، ولا يقصد هذا المعنى في بحث الوحدة والكثرة، ولكن الكثرة بالمعنى الثاني ـ والتي هي محل النظر في هذا البحث ـ هي من المعقولات الثانية الفلسفية، اي من المفاهيم التي تنتزع من معاينة بعض مراتب الوجود الخارجي. لكن لصدر المتألهين كلام في هذا المجال مفاده ان الكثرة من المفاهيم الإعتبارية المحضة، وليس لها اي نصيب من الواقع الخارجي: فيقول «***الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الا بالإعتبار، كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة، فله ان***

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ٨٨ ـ ٨٩.

يعتبرها شيئاً واحداً»(١).

ولكن ـ وكما ذكر المصنف في الهامش ـ يجب ان يحمل كلامه على الكثرة في مقابل الوحدة المطلقة، لا الكثرة في مقابل الوحدة الخاصة، لان الكثرة من اقسام الوجود المطلق، وفي النتيجة هي مثل الوحدة لها وجود(٢).

وما نقلناه سابقاً عن صدر المتألهين ان الوحدة والكثرة مبينتان لقوة وضعف الوجود، يشهد على هذا المطلب.

---

(١) و (٢) الأسفار، ج ٢، ص ٩٢.

الفصل الثاني
في اقسام الواحد

الواحد إما حقيقي، وإما غير حقيقي. والحقيقي: ما اتصف بالوحدة بنفسه، من غير واسطة في العروض، كالانسان الواحد؛ وغير الحقيقي بخلافه، كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية.

والواحد الحقيقي: إما ذات متصفة بالوحدة، وإما ذات هي نفس الوحدة؛ الثاني هي الوحدة الحقة، كوحدة الصرف من كل شيء، واذا كانت عين الذات، فالواحد والوحدة في شيء واحد؛ والأول هو الواحد غير الحق، كالانسان الواحد.

والواحد بالوحدة غير الحقة: إما واحد بالخصوص، وإما واحد بالعموم؛ والأوّل هو الواحد بالعدد، وهو الذي يفعل بتكرّره العدد؛ والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

والواحد بالخصوص: إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً، كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته، وإما أن ينقسم؛ والأوّل: إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الانقسام، وإما غيره، وغيره: إمّا وضعي كالنقطة الواحدة، وإما غير وضعي، كالمفارق، وهو: إما متعلق بالمادة بوجه، كالنفس؛ وإما غير متعلق، كالعقل.

والثاني، وهو الذي يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضة: إمّا أن يقبله

بالذات، كالمقدار الواحد؛ وإما أن يقبله بالعرض، كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره.

والواحد بالعموم: إما واحد بالعموم المفهومي، وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية؛ والأوّل إما واحد نوعي، كوحدة الانسان؛ وإما واحد جنسي، كوحدة الحيوان؛ وإما واحد عرضي، كوحدة الماشي والضاحك.

والواحد بالعموم، بمعنى السعة الوجودية، كالوجود المنبسط.

والواحد غير الحقيقي: ما اتصف بالوحدة بعرض غيره، بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقي؛ كزيد وعمرو، فانّهما واحد في الانسان: والانسان والفرس، فانّهما واحد في الحيوان. وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي باختلاف جهة الوحدة بالعرض؛ فالوحدة في معنى النوع، تسمّى تماثلاً، وفي معنى الجنس، تجانساً؛ وفي الكيف، تشابهاً؛ وفي الكم، تساوياً؛ وفي الوضع، توازياً؛ وفي النسبة، تناسباً.

ووجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر؛ كذا قرّروا.

شرح المطالب :

بينت في هذا الفصل أقسام الواحد، وصيغت تقسيمات بصورة القسمة الثنائية :

١ ـ الواحد إما حقيقي أو غير حقيقي :

الواحد الحقيقي هو ما يرتبط به وصف الوحدة حقيقة، لكن الواحد غير الحقيقي او المجازي هو ان يرتبط وصف الوحدة بشيء آخر، ويكون هذا الشيء واسطة في عروض الوحدة على شيء آخر، والوحدة هي في الحقيقة صفة للواسطة، وانتسابها لذي الواسطة امر مجازي.

٢ ـ وحدة الواحد الحقيقي اما ان تكون حقة او غير حقّة :

الواحد الحقيقي بالوحدة الحقة هو ما تكون ذاته عين الوحدة، فيقول المصنف ان وحدة الصرف من كل شيء هي وحدة حقة، والدليل ان صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، وما لا يتثنى ولا يتكرر لا كثرة فيه، فذاته عين الوحدة، وإذا كان فيه كثرة فستكون زائدة على ذاته.

لكن ما يجب قوله هو أنه اينما كانت الماهية فسيكون هناك نوع من الكثرة، لان الماهية مركبة من اجزاء عقلية، وعليه فإن صرف حقيقة الوجود فقط هي عين الوحدة، وبما ان كل وجود امكاني يلازم الماهية، فلن يكون سوى واجب الوجود واحداً حقيقياً بالوحدة الحقة.

ويقول الحكيم السبزواري في هذا المجال ان الوحدة الحقة هي مثل الحق الواحد تعالى، لان ما لا ماهية له هو فقط الوجود البحت البسيط، والوجود عين

الوحدة، والوحدة ـ هي مثل التشخص ـ عين الوجود، فهذه المفاهيم الثلاثة (الوجود، الوحدة، التشخص) لها مصداق واحد، وهو الوجود الحقيقي(١).

والواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقة هو ما تكون صفة الوحدة زائدة على ذاته، وكما ذكر، فإن الوحدة في غير الواجب تعالى هي من نوع الوحدة غير الحقة.

٣ ـ الواحد بالوحدة غير الحقة اما ان يكون بالخصوص او بالعموم:

يقسم الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقة الى قسمين:

أ ـ الواحد بالخصوص، وهو الواحد بالعدد، والذي ينطبق على مصداق واحد فقط، وبعبارة اخرى، وحدته بلحاظ الوجود الخارجي، لا الوجود المفهومي والذهني.

ب ـ الواحد بالعموم، وهو الذي ـ مع كونه واحداً ـ ينطبق على كثيرين، وهو على قسمين، واحد بالعموم مفهوم، يرتبط شموله بالمفهوم، مثل نوع او جنس الواحد، وواحد بالعموم وجود يرتبط شموله بالوجود الخارجي، مثل الوجود المنبسط، الذي يشمل ـ مع كونه واحداً ـ جميع مراتب الوجود الإمكاني.

والوجود المنبسط اصطلاح عرفاني، يستعمل في المنظومات الفلسفية التي لها ذوق عرفاني، فيبحث في قاعدة الواحد وصدور الكثرة من الواحد البسيط، فرأى فلاسفة المشاء أن الصادر الأول من واجب الوجود هو العقل الأول، أما فلاسفة الإشراق فرأوا انه الوجود المنبسط، وقد رجح المرحوم السبزواري النظرية الثانية، فيقول ان الوجود المنبسط امر واحد، ليس فيه تكثر سوى تكثر الموضوعات، وهو مفاد الآية الكريمة *«وما امرنا إلا واحدة»*، وهو الكلمة الإلهية التي تشتمل على جميع

---

(١) شرح المنظومة، ف ٥، غ ٢.

الكلمات، وصدورها هو في الواقع بمنزلة صدور جميع الموجودات(١).

الواحد اما قابل للتقسيم او غير قابل للتقسيم:

الواحد بالخصوص على قسمين:

أ ـ الواحد الذي يقبل التقسيم من دون وصف الوحدة.

ب ـ الواحد الذي لا يقبل التقسيم لا من حيث وصف الوحدة، ولا من دون وصف الوحدة.

والنوع الثاني قسمان، الاول ان يكون الواحد نفس الوحدة، وبعبارة اخرى، الصفة عين الموصوف. والثاني ان يكون الوحدة غير الواحد، وهو نوعان، مفارق وعادي.

والنوع الأول قسمان، الأول ان يقبل الموصوف القسمة بلحاظ ذاته، وهو الكمية، التي تقبل القسمة بالذات. والثاني الا يقبل الموصوف القسمة بالذات، كالجسم والأعراض الاخرى غير الكمية.

اقسام الواحد غير الحقيقي:

الواحد غير الحقيقي هو ان يكون لامرين معنى مشترك وجامع، ويسمى هذان الامران واحداً بلحاظ ذلك المعنى الجامع والواحد. والجامع على نحوين:

أ ـ الجامع الذاتي (نوع، فصل، جنس).

ب ـ الجامع العرضي.

ويتفاوت اسم الواحد بلحاظ الجامع المشترك، والفصل في حكم النوع. فمثلاً نقول ان زيداً وعمراً واحد في الإنسانية او الناطقية، لان نوعية النوع بفصله الأخير.

---

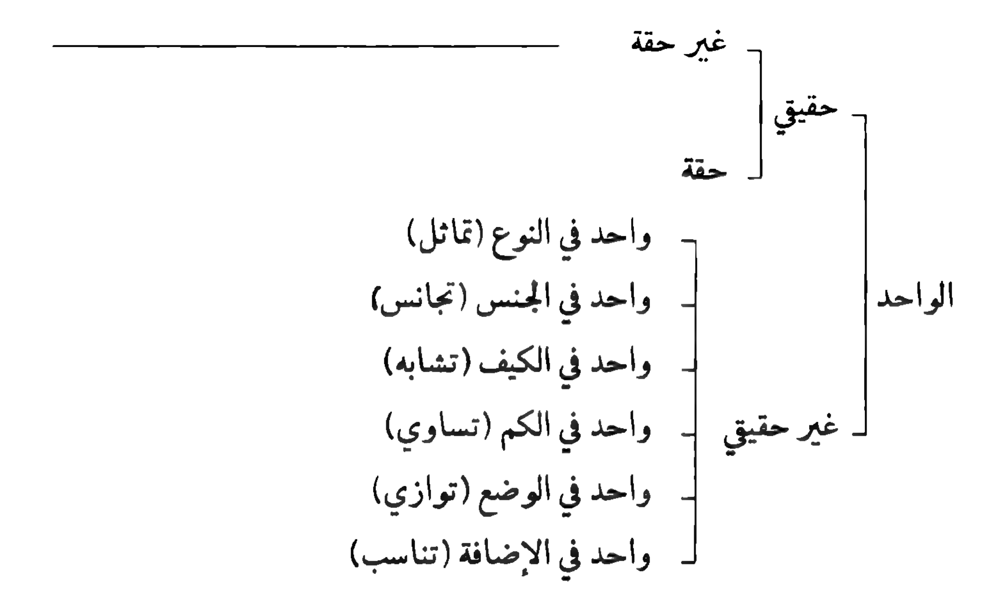
(١) شرح المنظومة، ف ٧، الاحكام المشتركة للعلة والمعلول.

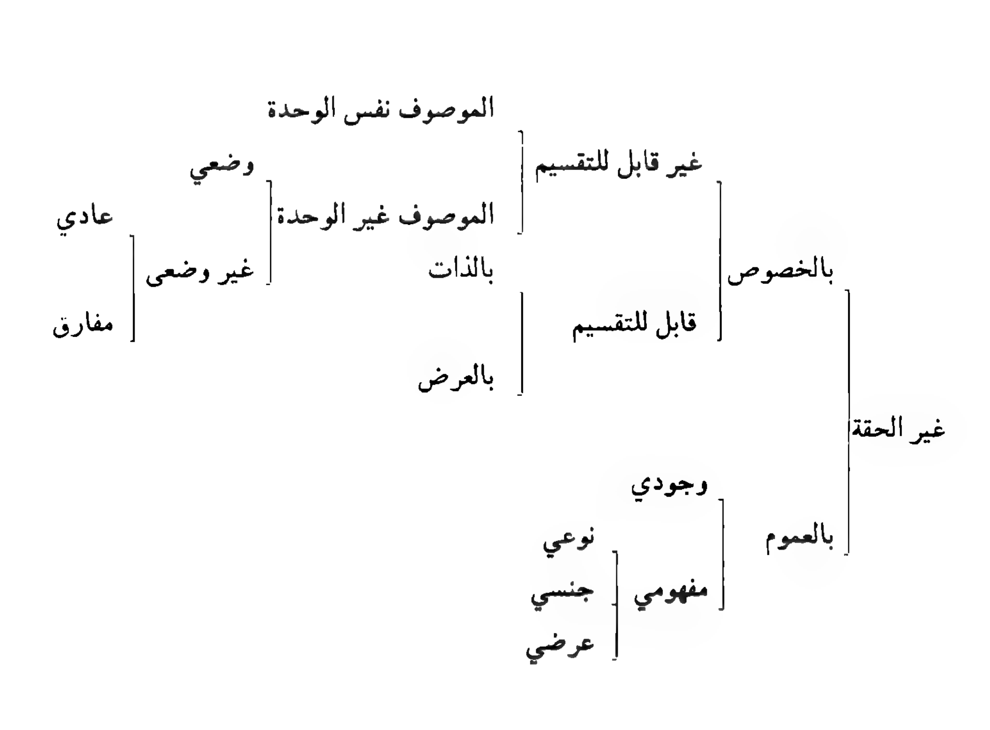
ـ تفاوت الواحد النوعي مع الواحد بالنوع:

ما يجب ذكره ان الواحد النوعي غير الواحد بالنوع، كما ان الواحد بالجنس غير الواحد الجنسي، والواحد بالكم غير الواحد الكمي وهكذا...

والواحد النوعي والجنسي والكمي وغيره هو الواحد الحقيقي، لكن بما ان وحدتها بلحاظ المفهوم لا الوجود الخارجي فهي ضعيفة، وهو ينسجم مع الكثرة مع كونه واحداً، فمثلاً الإنسان واحد نوعي ينطبق على مصاديق كثيرة، لكن الواحد بالنوع وبالجنس وغيره هو واحد غير حقيقي، ووصف الوحدة ليس وصفاً للموصوف، بل هو وصف للمتعلق او الجامع. فعندما نحمل صفة الوحدة على زيد وعمر، فالموصوف ليس واحداً، بل جامعها (زيد وعمر) واحد، وهو النوع.

وختاماً سنرتب الأقسام المذكورة طبق الصورة التالية:




غير الحقة
بالخصوص
بالعموم
غير قابل للتقسيم
قابل للتقسيم
الموصوف نفس الوحدة
الموصوف غير الوحدة
بالذات
بالعرض
وضعي
غير وضعى
عادي
مفارق
وجودي
مفهومي
نوعي
جنسي
عرضي

الفصل الثالث

الهوهويّة وهو الحمل

من عوارض الوحدة، الهوهوية؛ كما أنّ من عوارض الكثرة، الغيرية.

ثم الهوهوية: هي الاتحاد في جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما؛ وهذا هو الحمل؛ ولازمه صحّة الحمل في كل مختلفين بينهما اتحادٌ مّا؛ لكن التعارف خص إطلاق الحمل على موردين من الاتحاد بعد الاختلاف:

أحدهما: أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوماً وماهيّة، ويختلفا بنوع من الاعتبار؛ كالاختلاف بالاجمال والتفصيل في قولنا: «الانسان حيوان ناطق»، فانّ الحدّعين المحدود مفهوماً، وإنّما يختلفان بالاجمال والتفصيل؛ وكالاختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه، فتغاير نفسه نفسه، ثم يحمل على نفسه لدفع توهّم المغايرة، فيقال: «الانسان انسان» ويسمى هذا الحمل بـ«الحمل الذاتي الأولى»[1].

وثانيهما: أن يختلف أمران مفهوماً ويتحدا وجوداً، كقولنا: «الانسان ضاحك» و «زيدقائم»؛ ويسمّى هذا الحمل بـ«الحمل الشائع الصناعي[2].

---

(١) سمّي ذاتيّاً، لكون المحمول فيه ذاتياً للموضوع؛ وأوّليّاً، لأنه من الضروريات الأولية، التي لا يتوقف التصديق بها على أزيد من تصور الموضوع والمحمول (منه قدس سره).

(٢) سمى شائعاً، لانه الشائع في المحاورات وصناعياً لانه المعروف المستعمل في الصناعات والعلوم (منه قدس سره).

شرح المطالب:

الهوهوية تعني هذا ذاك، ومن البديهي أن هذا المعنى غير ممكن بدون جهة الوحدة والإتحاد، وعليه فإن الهوهوية من عوارض وخواص الوحدة، كما ان الغيرية هي بمعنى بينونة أمرين، ولا يتحقق هذا المعنى بدون الكثرة والتعدد، فالغيرية من عوارض وخواص الكثرة.

ولكل من الهوهوية والغيرية أقسام ستبين في هذا الفصل والفصول القادمة، وما اوضح في هذا الفصل هو:

١ ـ الهوهوية هي الحمل.

٢ ـ الحمل نوعان، اولي ذاتي وشايع ضاعي.

كون الهوهوية هي الحمل امر واضح، لان مفاد الحمل ليس سوى هذا ذاك، وهو مفاد الهوهوية.

واما كون الحمل منحصراً في نوعين، ذاتي أولي وشايع صناعي؛ فليس لها دليل عقلي، وهي فقط مقتضى اصطلاح اهل المنطق، لكن بمقتضى الملاك الذي قيل للحمل تكون دائرة الحمل اوسع من هذين الموردين، لان ملاك الحمل امران:

١ ـ جهة الاتحاد والوحدة.

٢ ـ جهة الإختلاف والكثرة.

وعلى هذا الأساس فإن ملاك الحمل موجود في جميع موارد الواحد غير الحقيقي.

ـ ملاك الاختلاف والإتحاد في الحمل :

الكلام المعروف في تفاوت الحمل الأولي والشايع، هو ان جهة الاتحاد في الحمل الأولي المفهوم، وفي الحمل الشايع الوجود، وجهة الإختلاف في كليهما المفهوم حقيقة ام اعتباراً، وللمصنف العلامة في النهاية كلام مجمل في هذا المجال، وفي هوامش الاسفار كلام مفصل، وسنقوم ببيان هذا البحث:

بيّن سابقاً ان الوجود على قسمين، في نفسه وفي غيره، والوجود في نفسه على قسمين، لنفسه ولغيره.

ولا شك انه من المحال اتحاد ماهيتين في الوجود من كل جهة، لانه يستلزم وحدة الكثير واتحاد الإثنين، ولذا فإن اتحاد ماهيتين هو في بعض الجهات الوجودية.

وهذه الجهة الوجودية لا يمكن ان تكون الوجود في نفسه، لانها إذا كانت متحدة في الوجود في نفسه، فلن تكونا ماهيتين، ولذا جهة الاختلاف هي الوجود في نفسه، وجهة الاتحاد هي الوجود لنفسه، وفي النتيجة في مورد حمل مفهومين، لكل منهما وجود في نفسه، ويتغايران من هذه الجهة ـ سواء كانت المغايرة حقيقية ام اعتبارية ـ لكن وجود احدهما ناعت للآخر، ويطرد عنه عدماً نعتياً، كالجسم والسواد، فلكل منهما وجود في نفسه يختص به، يطرد العدم عن ماهية الجسم والسواد، ومع ذلك فإن وجود السواد يطرد عن الجسم عدماً وصفياً هو سواد الجسم.

وهذا هو مراد اهل المنطق عندما يقولون ان لكل قضية عقد وضع وعقد حمل، لانه في عقد الوضع لا يعتبر سوى ذات الموضوع، وإذا استعمل عنوان الوصف في الموضوع، فذلك الوصف عنوان مشير الى ذات الموضوع، ولا يراد في

عقد الحمل سوى الوصف الناعت لذات الموضوع، والوصف الناعت للموضوع هو الوجود لغيره والناعتي.

وعليه ما به الإختلاف في الحمل هو الوجود في نفسه للموضوع والمحمول، وما به الإتحاد هو الوجود لنفسه ولغيره، حيث للموضوع وجود لنفسه، وللمحمول وجود لغيره.

ونعلم من هنا انه لا يخلو عن المسامحة الكلام المعروف ان ما به الإختلاف في الحمل مفهوم الموضوع والمحمول، وما به الاتحاد وجودهما.

والمسألة التي نحصل عليها من المطالب المذكورة ان اجزاء القضية عبارة عن الموضوع والمحمول والحكم، والنسبة الحكمية هي من شؤون المحمول، ولا تعدّ جزءاً مستقلاً في القضية.

ـ اقسام الحمل:

يتضح من المطالب المذكورة ان حقيقة وقوام الحمل تعلق احد الأمرين بالآخر، بحيث يكون احدهما ناعتاً للآخر وقائماً به، ومع الإلتفات الى انواع هذا التعلق والقيام فسيكون للحمل اقسام مختلفة:

١ ـ الحمل الأولي الذاتي:

ويحصل هذا الحمل من قيام الشيء بالنفس، مع نوع من التعمّل العقلي، كقيام الإنسان بنفسه (الإنسان انسان).

٢ ـ الحمل الشايع الصناعي:

ويحصل هذا الحمل من قيام العرض بمعروضه (وما في حكمه).

٣ ـ حمل الحقيقة والرقيقة:

وهو نتيجة قيام الشيء بعلل وجوده. وبعبارة اخرى، هو قيام المرتبة الناقصة من الوجود بالمرتبة الكاملة منه.

ويختص هذا القسم بالفيلسوف والحكيم فقط.

ـ الهوهوية اعم من القضية والحمل:

المسألة الاخرى التي نحصل عليها من الابحاث السابقة ان الهوهوية اعم من القضية والحمل، لان الهوهوية ـ والتي هي قيام موجود بآخر ـ لا تختص بالمفاهيم الذهنية، بل تجري ايضاً في الواقعية الخارجية، لكن القضية التي تشتمل على التصديق، لا تتحقق الا في الذهن[١].

---

(١) الاسفار، ج ٢، ص ٩٣ ـ ٩٤. نهاية الحكمة، م ٧، ف ٣.

الفصل الرابع

تقسيمات للحمل الشايع

وينقسم الحمل الشائع إلى «حمل هوهو»، وهو: أن يحمل المحمول على الموضوع بلا اعتبار أمر زائد، نحو «الإنسان ضاحك» ويسمّى أيضاً «حمل المواطاة»؛ و «حمل ذي هو» وهو: أن يتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع على اعتبار زائد، كتقدير ذي، او الاشتقاق؛ كزيد عدل، اي ذو عدل او عادل.

وينقسم أيضاً، إلى «بتى» و «غير بتّي»؛ والبتيّ: ما كانت لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها عنوانه، كالانسان ضاحك والكاتب متحرك الأصابع؛ وغير البتي: ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة، كقولنا: «كل معدوم مطلق فانّه لا يخبر عنه» و «كل اجتماع النقيضين محال».

وينقسم أيضاً، إلى «بسيط» و «مركّب»؛ ويسمّيان: «الهليّة البسيطة» و «الهليّة المركّبة»؛ والهلّية البسيطة: ما كان المحمول فيها وجود الموضوع، كقولنا: الانسان موجود؛ والمركّبة: ما كان المحمول فيها أثراً من آثار وجوده، كقولنا: الانسان ضاحك.

وبذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية ـ وهي أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» بأنّ ثبوت الوجود للانسان مثلاً في قولنا: الانسان موجود، فرع ثبوت الانسان قبله، فله وجود قبل ثبوت الوجود له، وتجرى فيه قاعدة

الفرعيّة؛ وهلّم جراً، فيتسلسل.

وجه الإندفاع: ان قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهلية البسيطة ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء، فلا تجري فيها القاعدة(١).

---

(١) هذا الجواب لصدر المتألهين (ره). وقد تخلص الدواني من الاشكال بتبديل الفرعية بالاستلزام، فقال: ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له، فلا إشكال في الهلية البسيطة، لان ثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بهذا الوجود. وفيه: أنّه تسليم لورود الاشكال على القاعدة، وعن الامام الرازي أنّ القاعدة مخصصة بالهلية البسيطة؛ وفيه: أنه تخصيص في القواعد العقلية. (منه قدس سره).

شرح المطالب :

بداية بيّنت في هذا الفصل ثلاثة تقسيمات للحمل الشايع، ثم بحث حول الإشكال الذي اورد على قضايا هل البسيطة.

التقسيمات الثلاثة هي :

أ ـ حمل المواطاة والإشتقاق (هو هو وذو هو).

ب ـ الحمل البتي وغير البتي.

ج ـ الحمل البسيط والحمل المركب.

وسنكتفي فيما يرتبط بهذه الاقسام بما ورد في المتن:

لا تنحصر أقسام الحمل الشائع بما بيّن، بل له أقسام اخرى فصّل الحديث عنها في كتب المنطق.

والسؤال الذي يطرح هنا انه لماذا ذكرت الأقسام المذكورة؟ ولماذا لم تذكر بقية الاقسام؟

يمكن القول في مورد القسمين الأخيرين ان كليهما يرتبط بالوجود الذي هو موضوع الفلسفة، لان الهدف من بيان الحمل البتي وغير البتي هو ذكر هذه المسألة ان وجود الموضوع يكون احياناً محققاً واحياناً مقدراً، والهدف من الحمل البسيط والمركب بيان هذا المطلب ان المحمول يكون احياناً وجوداً مطلقاً واحياناً وجوداً مقيداً.

لكن يبقى هذا السؤال أنه إذا كان وجه ذكر هذين القسمين بيان نحو وجود الموضوع والمحمول، لوجب بيان الأقسام الاخرى، مثل القضية الذهنية والخارجية والحقيقية، لان ملاك التقسيم في الاقسام المذكورة نحو وجود الموضوع.

وقد ذكرت هذه التقسيمات في بحث الوحدة والكثرة فقط من قبل الفيلسوف السبزواري، وقد ذكرها المصنف في البداية والنهاية تبعاً له، لكنها لم تذكر في كتب المتقدمين.

وطرح قاعدة الفرعية ودفع الإشكال المرتبط بالحمل البسيط في بحث الوحدة والكثرة هو من إبتكار الحكيم السبزواري، وقد اتبع المصنف هذا المنهج، وطرحها في كتابي البداية والنهاية.

ـ جوابين آخرين على الإشكال المرتبط بالحمل البسيط :

والجوابان هما:

١ ـ على مبنى اصالة الوجود، جميع قضايا الحمل البسيط، كالانسان موجود، والنار موجودة... هي من قبيل عكس الحمل. وحقيقة يجب القول: الوجود انسان، والوجود نار...

وفي هذه الصورة الموضوع ـ والذي هو الوجود ـ يكون عين الثبوت والتحقق، ولا تتحقق الماهية إلا في ظل الوجود، وبعبارة اخرى للمثبت له ثبوت، وليس للثابت ثبوت قبلي، ومفاد القاعدة الفرعية الثبوت القبلي للمثبت له، لا الثبوت القلبي للثابت.

وهذا الجواب هو في الحقيقة بيان آخر عن ان الحمل البسيط ليس مجرىً لقاعدة الفرعية، وهو البيان الذي ذكره الحكيم السبزواري في حواشي شرح المنظومة(١). وقد ذكره المصنف في الفصل السادس من المرحلة الاولى.

٢ ـ الجواب الآخر هو في الحقيقة نوع اشكال على جواب صدر المتألهين واتباعه، وهو ان يدرس الحمل البسيط من منظارين، المنظار المنطقي، والمنظار

---

(١) شرح المنظومة، ف ٦ (اقسام الحمل).

الفلسفي.

فإذا درسناه من المنظار المنطقي فالحق هو ما بيّن في الجواب المذكور، لإنه على مبنى أصالة الوجود لا ثبوت للماهية من دون الوجود، إلى أن يعرض عليها الوجود، وتكون مصداقاً لثبوت شيء لشيء، بل هي صرف ثبوت الشيء فقط.

لكن إذا درسنا القضية من خلال المنظار المنطقي فلها حكم آخر، لان ما ينظر إليه في هذا المنظار المفاهيم الذهنية، وفي عالم الذهن مفهوم الماهية متميز عن مفهوم الوجود، وكل منهما مستقل عن الآخر، والذهن بداية يتصور الماهية ثم الوجود، ثم يحمل الماهية على الوجود، وهو ثبوت الشيء للشيء، وهو مصداق قاعدة الفرعية.

وايضاً لا يرد اشكال التسلسل، لان التسلسل يرتبط بالوجود العيني للماهية، وكما بيّن، ليس للماهية ثبوت في عالم العين من دون الوجود، لكن في عالم الذهن لمفهوم الماهية ثبوت، ولا يتصور لها ثبوت ذهني آخر، حتى يرد اشكال التسلسل.

يمكن ان يقال ان قضية الحمل البسيط هي من القضايا الصادقة، وهي ناظرة الى الواقع الخارجي، فإذا كانت في عالم الذهن مصداقاً لقاعدة الفرعية فستكون مصداقاً لها في عالم الخارج أيضاً.

لكن جواب هذا الإشكال واضح، لان الحمل البسيط وإن كان يحكي عن الخارج، لكن حكايته ليست أكثر من اتحاد المحمول والموضوع، والوجود والماهية، ولا يستلزم هذا الأمر عروض الوجود على الماهية في الخارج، لان اتحاد امرين لا ينحصر في اتحاد العارض والمعروض، فإتحاد الوجود والماهية هو من نوع اتحاد امر اعتباري مع امر اصيل(١).

(١) التعليقة على النهاية، رقم ٣٩.

الفصل الخامس

في الغيرية والتقابل

قد تقدّم: أنّ من عوارض الكثرة، الغيريّة؛ وهي تنقسم إلى غيريّة ذاتيّة، وغير ذاتية؛ والغيرية الذاتية هي: كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته، كالمغايرة بين الوجود والعدم، وتسمّى «تقابلاً»؛ والغيريّة غير الذاتية هي كون المغايرة لأسباب أُخَر، غير ذات الشيء، كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم، وتسمّى «خلافاً».

وينقسم التقابل، وهو الغيرية الذاتية ـ وقد عرّفوه بامتناع اجتماع شيئين في محل واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد ـ، إلى أربعة أقسام: فانّ المتقابلين: إما أن يكونا وجوديّين، اولا، وعلى الاول إما أن يكون كل منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر، كالعلو والسفل، فهما «متضائفان» والتقابل تقابل التضايف، أولا يكونا كذلك، كالسواد والبياض، فهما «متضادّان» والتقابل تقابل التضاد؛ وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً، إذ لا تقابل بين عدميين؛ وحينئذ، إما أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما، كالعمىٰ والبصر ويسمّى تقابلهما «تقابل العدم والملكة»، وإما أن لا يكون كذلك، كالنفي والاثبات، ويسمّيان «متناقضين» وتقابلهما تقابل التناقض؛ كذا قرّروا.

ومن أحكام مطلق التقابل: أنّه يتحقق بين طرفين، لأنّه نوع نسبة بين المتقابلين، والنسبة تتحقق بين طرفين(١).

---

(١) اي: إنّ مفهوم التقابل بما هو وإن كان يعم التضائف وغيره، ولكن مصداقه مندرج تحت خصوص التضائف. منه قدس سره

شرح المطالب:

بحثت في هذا الفصل هذه المطالب:

أ ـ أقسام الغيرية.

ب ـ تعريف التقابل.

ج ـ اقسام التقابل.

أ ـ أقسام الغيرية:

ذكروا في مورد اقسام التغاير ان تغاير شيئين على نحوين، تغاير ذاتي وتغاير غير ذاتي، وبعبارة أخرى، تغاير بالذات وتغاير بالغير، وقالوا في تعريفهما أن التغاير الذاتي هو ان تكون المغايرة بين شيئين ناشئة من ذاتهما، وغير الذاتي هو ان يكون منشأ التغاير بين شيئين عوامل اخرى غير ذاتهما.

وبعبارة اخرى، يمكن القول فيما يرتبط بالتغاير الذاتي وغير الذاتي ان جهة الاتحاد في الوحدة غير الحقيقية، كما تكون احياناً امراً ذاتياً واحياناً اخرى امراً عرضياً، فجهة التغاير ايضاً تكون احياناً معنى ذاتياً، واحياناً معنى عرضياً.

ويسمون التغاير الذاتي على كل حال بالتقابل.

ب ـ تعريف التقابل:

أخذ في تعريف التقابل ثلاثة قيود:

١ ـ وحدة المحل أو الموضوع.

٢ ـ وحدة الزمان.

٣ ـ وحدة الجهة.

ومع الإلتفات الى القيود المذكورة سيكون اجتماع الشيئين ممتنعاً. وبالقيد الأول تدخل موارد في التعريف كالسواد والبياض، لان اجتماعها في الوجود ليس محالاً، لكنه محال في موضوع واحد.

وبقيد وحدة الزمان تدخل بعض الموارد في التعريف كالبصر والعمى. لانهما يجتمعان في موضوع واحد كالانسان، في زمانين، لكنهما لا يجتمعان في زمان واحد.

وبقيد وحدة الجهة تدخل في التعريف موارد كالأبوة والبنوة، لانه ليس محالاً اجتماعهما في موضوع واحد كزيد، وفي زمان واحد، من جهتين، لكنه يستحيل من جهة واحدة.

وهنا يطرح هذا السؤال انه ما المقصود من المحل في تعريف التقابل؟ فالمقصود الموضوع الحقيقي والخارجي، ام اعم منهما ومن التقديري والفرضي؟

يقول المصنف (ره) في هذا المجال: المقصود من المحل الواحد مطلق الموضوع، وان كان بلحاظ فرض العقل، ليشمل تقابل السلب والإيجاب، لان تقابل السلب والايجاب يجري في القضايا، ومتن القضية مثل الموضوع بالنسبة للسلب والايجاب(١).

ج ـ اقسام التقابل:

المشهور ان للتقابل اربعة أقسام:

١ ـ التضايف.

٢ ـ التضاد.

٣ ـ العدم و الملكة.

٤ ـ السلب والايجاب (التناقض).

---

(١) نهاية الحكمة، م ٧، ف ٥ الاسفار، ج ٢، ص ١٠٢.

وقد ذكر وجهان بالنسبة إلى حصر اقسام التقابل في الموارد الأربعة: الاول هو ما ذكر في المتن، لكن صدر المتألهين طرح عليه اشكالين، وأجاب عن أحدهما، ورأى أن الثاني وارداً. وهو أنه احياناً يكون المتقابلان أمرين عدميين، كالعمى واللاعمى، وإن كان اللاعمى من ناحية المصداق ملازماً للبصر، لكنهما يتغايران من ناحية المفهوم، وحتى من ناحية المصداق فإن اللاعمى لا يلازم البصر، لان اللاعمى يصدق على العدم المحض، لان الامر السلبي لا يحتاج في صدقه الى الموضوع(١).

الوجه الثاني ان نقول انه اما ان يكون احد الامرين المتقابلين عدماً للآخر، او لا يكون عدماً له. وفي الصورة الاولى، إذا كان معتبراً وجود الموضوع القابل لما اضيف إليه العدم، فهو العدم والملكة، وإلا فهو السلب والإيجاب. وفي الصورة الثانية، إذا لم يتعقل احدهما بدون الآخر، فهو تقابل التضايف، وإلا فهو تقابل التضاد.

وقد ذكر هذا البيان كل من صدر المتألهين في الأسفار والمصنف في النهاية(٢).

ـ هل بحث التقابل مسألة منطقية أم فلسفية؟

طرح أرسطو بحث التقابل بعد مبحث المقولات العشر (قاطيغورياس)، والذي هو اول كتبه المنطقية، وقد سار فلاسفة المشاء على منهجه. وظاهر هذا المنهج ان بحث التقابل مسألة منطقية، وعندها يطرح هذا السؤال وهو، هل يرتبط التقابل بالمعاني والمفاهيم المفردة (التصورات)، ام يرتبط بالمفاهيم المركبة (القضايا)، ام الأعم منهما؟ ظاهر عبارة ارسطو هو الفرض الأول، وعندها يتجه هذا الإشكال،

---

(١) ن م ص ١٠٣ (الحاشية).

(٢) ن م.

وهو انه اعتبر تقابل التناقض جارياً بين الموجبة والسالبة، ويرتبط الإيجاب والسلب بالقضايا(١).

لكن صدر المتألهين واتباعه اعتبروا بحث التقابل مسألة فلسفية، لانه طرحه في مبحث الوحدة والكثرة، وعدّه من اقسام الغيرية، والتي هي من لوازم الكثرة. وهنا يبرز هذا الإشكال، وهو ان احد طرفي التقابل في تقابل العدم والملكة هو العدم، والعدم بلحاظ الخارج بطلان ولا ثبوت له، وإذا قيل ان لعدم الملكة نصيب ضعيف من الوجود، فهذا التوجيه لا يصح في مورد العدم المطلق.

وقد طرح المصنف الاشكال في اصول الفلسفة على الشكل التالي: يتضح من تقسيم التقابل ان متقدمي الفلاسفة لم يأخذوا التقابل على انه بين موجودين فقط (مع ان ذلك كان المناسب)، ومن هنا ظهر تقابلا التناقض والعدم والملكة، ولكن إذا اردنا ان نفعل كذلك، فيجب بداية ان نضع التناقض جانباً، ومن ثم نعدّ العدم داخلاً في الموجودات من جهة انه وصف للموجود، وله نصيب من الوجود، ونصيغ تقسيماً جديداً.

وعليه تنحصر اقسام التقابل في اقسام ثلاثة، ويخرج تقابل التناقض.

ـالتماثل والتخالف:

التماثل والتخالف هما من اقسام التغاير غير الذاتي.

والتماثل عبارة عن شيئين يشتركان في ماهية واحدة، ونلحظ جهة اشتراكهما الذاتية، ولذا قوام التماثل بأمرين:

١ ـ الإشتراك في الذات والماهية.

٢ ـ لحاظ جهة الإشتراك.

---

(١) التعليقية على النهاية، رقم ٢٢١.

وعليه تتغاير الافراد المندرجة في نوع واحد، والأنواع المندرجة في جنس واحد (قريباً كان ام بعيداً)، عندما تعتبر ماهية النوع او الجنس التي تشترك بينهم على انها من سنخ التماثل، وهو اسمها العام الذي يستعمل في جميع موارد ما به الاشتراك النوعي او الجنسي، اعم من ان يكون ما به الاشتراك كيفاً او كماً او اضافة... لكن لكلٍ من الموارد المذكورة اسم خاص، وهو انه إذا كان الاشتراك في الكم فالتساوي، وفي الكيف التشابه، وفي النوع التماثل، وفي الجنس التجانس، وفي الوضع التوازي، وفي النسبة (او الاضافة) التناسب. والتخالف هو شيئان متغايران، بدون الأخذ بعين الإعتبار جهة اشتراكهما، والنتيجة ان الافراد المندرجة في نوع واحد، والأنواع المندرجة في جنس واحد، كما انها مصداق للتماثل فهي ايضاً مصداق للتخالف، لكن بلحاظين، فاذا لوحظت جهتهما الجامعة فهم مصداق للتماثل، وإذا لوحظت جهة تغايرهما فهم مصداق التخالف.

والفرق الآخر بين المثلين والمتخالفين ان اجتماع المثلين في مورد واحد محال، لكن اجتماع المتخالفين إذا كان من قبيل الاعراض، فليس محالاً ان يكون في مورد واحد.

وجه محالية اجتماع المثلين، ان لازم اجتماعهما في مورد واحد ألا يكونا أكثر من موجود واحد، لان الفرض انهما واحد من ناحية الماهية النوعية، وإذا اجتمعا في مورد واحد، فلن يكونا اكثر من موجود واحد، وهو على خلاف الفرض، لانه من المحال تصور المثلين بدون فرض موجودين.

ويمكن القول في مورد التفاوت بين المتقابلين والمتماثلين، ان المتقابلين لايتحدان في الماهية النوعية، لكن المتماثلين يتحدان في الماهية النوعية، ومن هذه الجهة تغلب جهة اتحادهما على جهة تغايرهما(١).

---

(١) ان التماثل وإن كان بوجهٍ من الغيرية، لكن جهة الإتحاد والهوهوية عليه اغلب (شرح المنظومة، ف ٦ (اقسام التقابل).

الفصل السادس

في تقابل التضايف

من أحكام التضايف: أنّ المتضايفين متكافئان وجوداً وعدماً، وقوة وفعلاً؛ فاذا كان أحدهما موجوداً كان الآخر موجوداً بالضرورة، وإذا كان أحدهما معدوماً كان الآخر معدوماً بالضرورة، وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوة كان الآخر كذلك بالضرورة؛ ولازم ذلك أنّهما معان، لا يتقدّم أحدهما على الآخر، لا ذهناً ولا خارجاً.

شرح المطالب :

ـ تعريف التضايف :

التضايف هو تقابل امرين وجوديين، يستلزم تعقل اياً منهما تعقل الآخـر، ويستحيل اجتماعها في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحـدة، كـالاعلى والاسفل والابوة والبنوة...

وعندما كان البحث عن مقولة الإضافة، بسطنا الكلام حول واقعية الإضافة، وبيّن ان المضاف يطلق احياناً عـلى نـفس الإضـافة، واحـياناً عـلى مـعروضها. ويسمونه في الحالة الاولى بالمضاف الحقيقي، وفي الحالة الثانية بالمضاف المشهوري، ولذا التقابل الحقيقي في مورد الإضافة، هو تقابل بين الإضافة والنسبة المكرّرة بين شيئين، كالإضافة بين الأب والإبن، والعلة والمعلول، والعالم والمعلوم وغيره.

ودليل امتناع اجتماع المتضايفين في موضوع واحد من جهة واحدة هو ما بيّن سابقاً، اي ان يقع التقابل بين نسبتين متكررتين، وتستلزم هكذا نسـبة الاثـنينية، وإذا كانت ذات واحدة من جهة واحدة اباً وابناً، فلازمه ألا تتكرر النسبة، وهـو على خلاف الفرض(١).

ـ **اشكال**: ورد اشكال على كون التضايف من اقسام التقابل، وهو أن التقابل من اقسام التضايف، لإن التقابل ليس سوى النسبة المتكررة بين شيئين، كما التماثل

---

(١) فهما على نسبة متكررة لا يعقل احدهما إلا مع تعقل الآخر المعقول به، ولذلك يمـتنع اجتماعها في شيء من جهة واحدة لإستحالة دوران النسبة بـين الشيء ونـفسه. (نهـاية الحكمة، م ٧ ف ٨.

نوع من التضايف والنسبة المتكررة بين شيئين، وكذلك نسبة التضاد التي تقع بين المتضادين.

فإذا كان التضايف احد اقسام التقابل فيلزم اشكالان:

١ ـ ان يكون الشيء قسماً لقسمه، لإن التضايف قسم التقابل، والتقابل قسم التضايف.

٢ ـ ان يكون الشيء قسيماً لقسمه، لان التضاد مع كونه قسيماً للتضايف فهو من أقسامه.

وبداهة يستحيل هذان الامران.

ـ الجواب: اجيب على هذا الإشكال بعدة أجوبة، اوضحها جواب صدر المتألهين، الذي أجاب عنه عن طريق الحمل الاولي الذاتي والشايع الصناعي، وحاصله ان التقابل يكون قسماً من اقسام التضايف عندما يكون التقابل بالحمل الاولي، ويكون التقابل مقسماً للتضايف والأقسام الاخرى، عندما يكون التقابل بالحمل الشايع، والتضايف الذي يكون التقابل من اقسامه، هو تضايف بالحمل الاولي، والتضايف الذي هو من مصاديق واقسام التقابل هو تضايف بالحمل الشايع.

وعليه يكون التقابل بالحمل الاولى (مفهوم التقابل) من اقسام التضايف بالحمل الشائع. وبعبارة اخرى، للتضايف مصاديق كثيرة، وكما أن الاخوة مثلاً من مصاديق التضايف، فالتقابل (بالحمل الأولى) هو ايضاً من مصاديقه، لكن للتقابل مصاديق، منها التضايف، وهذا التقابل بالحمل الشايع لا بالحمل الأولي، فالتضايف من مصاديق التقابل بالحمل الشايع، كما ان التضاد والتناقض من المصاديق الأخرى للتقابل بالحمل الشايع.

التقابل بالحمل الشايع

التضاد	التضايف	العدم والملكة	التناقض
التقابل (بالحمل الأولي)	التماثل (بالحمل الأولي)	التضاد (بالحمل الأولي)	التخالف (بالحمل الأولي).

واحياناً يكون مفهوم الشيء مصداقاً لبعض انواعه، فمثلاً لمفهوم الكلي انواع: الجنس والنوع والفصل... وللجنس مصاديق متعددة كالحيوان والجسم، ومن البديهي ان الحيوان من مفاهيم الكلي، والنتيجة ان مفهوم الكلي هذا، هو مصداق للجنس، والجنس من انواع الكلي.

واحياناً يقع مفهوم الشيء مصداقاً لمقابله، كمفهوم الجزئي الذي هو مصداق لنفسه، وايضاً هو مصداق للكلي، لكن في الصورة الأولى حمله حمل أولي، (الجزئي جزئي)، وفي الصورة الثانية الحمل شايع (الجزئي كلي).

وعليه، مع تغاير الحمل الأولي والشايع، لا يبقى اي اشكال في ان يكون الشيء قسماً من اقسامه او قسيماً لقسمه(١).

(١) الأسفار، ج ٢، ص ١١٠ ـ ١١١ نهاية الحكمة، م ٧ ف ٨.

الفصل السابع
في تقابل التضاد

التضاد على ما تحصل من التقسيم السابق: كون أمرين وجوديين غير متضائفين متغايرين بالذات، اي غير مجتمعين بالذات.

ومن أحكامه: أن لا تضاد بين الاجناس العالية، من المقولات العشر، فإنّ الأكثر من واحد منها تجتمع في محل واحد، كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام؛ وكذا أنواع كل منها مع أنواع غيره؛ وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر، كاللون مع الطعم مثلاً؛ فالتضاد بالاستقراء إنّما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب، كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون؛ كذا قرّروا.

ومن أحكامه: أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه، إذ لو لا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحققها في الوجود، كوجود السواد في جسم والبياض في آخر.

ولازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر، إذ لا موضوع لها توجد فيه، فالتضاد إنّما يتحقق في الاعراض؛ وقد بدّل بعضهم الموضوع بالمحل حتّى يشمل مادّة الجواهر؛ وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالة في المادّة.

ومن أحكامه: ان يكون بينهما غاية الخلاف؛ فلو كان هناك امور وجودية

متغايرة، بعضها أقرب إلى بعضها من بعض، فالمتضادّان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف، كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرىٰ متوسطة، بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض، كالصفرة التي هي أقرب الى البياض من الحمرة مثلاً.

ومما تقدّم يظهر: معنى تعريفهم المتضادّين بأنّهما: «أمران وجوديّان، متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت جنس قريب، بينهما غاية الخلاف».

شرح المطالب:

نقلت ثلاثة اصطلاحات وتعريفات في مورد التضاد:

١ ـ اصطلاح القدماء:

وهو عبارة عن امرين وجوديين غير متضائفين، لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة. ونحصل على هذا التعريف من تقسيم التقابل، لان المتقابلين اما ان يكون كلاهما وجودي، او احدهما وجودي والآخر عدمي. وفي الصورة الأولى، إذا كان تعقل احدهما متوقفاً على تعقل الآخر فمتضايفان، والا متضادان.

وعلى هذا الإصطلاح يتحقق التضاد في مورد الجواهر، ومن الممكن ايضاً ان يكون للشيء الواحد أكثر من ضد.

وبعد ذكره لهذا التعريف، قال المصنف في النهاية: «*والمنقول عن القدماء انهم اكتفوا في تعريف التضاد على هذا المقدار، ولذلك جوزوا وقوع التضاد بين الجواهر، وان يزيد اطراف التضاد على اثنين*»(١).

٢ ـ الإصطلاح المعروف بين المشائين:

للتضاد في الإصطلاح المعروف بين المشائين قيدان هما:

أ ـ انهما داخلان في الجنس القريب.

ب ـ يوجد بينهما غاية الإختلاف والتباعد.

وجه اعتبار القيد الثاني انهم في بعض الامور التي حكم بينها بالتضاد، رأوا

---

(١) نهاية الحكمة، م ٧ ف ٩.

ان هناك أموراً أخرى متحققة بينها ليس لها حكم ثابت بل نسبي، فمثلاً يوجد بين السواد والبياض الوان أخرىٰ كالخضرة والحمرة... والتي إذا قارناها مع اللون الأبيض تعد سوداء، وإذا قارناها مع اللون الأسود تعدّ بيضاء، فقالوا بان هذه الألوان واسطة تتركب من السواد والبياض، وإن ظهر لنا انه يوجد تضاد بينها، فبلحاظ السواد والبياض، ومن هنا استنتجوا ان التضاد في الحقيقة هو بين هذين الأمرين، فحكموا بأن من قيود التضاد ان يكون بين المتضادين نهاية البينونة والإختلاف، بحيث يكون لتلك الماهية بنفسها تضاد مع الماهية الأخرى، لا ان يكون تضادها مع الماهية الاخرى بلحاظ امر آخر كما يضاد مثلاً اللون الاخضر اللون الاصفر بلحاظ ان للون الأخضر سواد أكثر، وللون الأصفر بياض أكثر، وتضادهما بلحاظ السواد والبياض.

وكما أشير فإن نتيجة هذا القيد في تعريف التضاد ان التغاير بين امرين يكون ثابتاً، ولا يتغير بلحاظ المقارنة والنسبة، وبعبارة اخرى، يكون التغاير بين الامرين تغايراً ذاتياً، لان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف، والحاصل ان هذا القيد هو الموضح لمعنى التقابل في مورد المتضادين. ويقول المصنف (ره) في هذا المجال: «***ومن هنا يظهر ان المراد بغاية الخلاف ان لا يختلف الخلاف والتغاير بالنسب والإعتبارات، بل يختلف الطرفان ويتغايرا بذاتهما وفي نفسهما، فهذا القيد بمنزلة الإيضاح لمعنى التقابل بينهما***»(١).

ومع الإلتفات إلى هذا الشرط، لا يتحقق التضاد بين الجواهر، لانه لا يمكن ان يكون بين نوعين منها غاية الخلاف ويكون بينهما أمور متوسطة نسبتها الى احدهما غير نسبتها إلى الآخر.

ويقول المصنف في هذا المجال: «***وهذا هو الموجب لنفيهم التضاد بين***

---

(١) هامش الاسفار، ج ٢ ص ١١٢.

الجواهر، فإن الأنواع الجوهرية لا يوجد فيها ما هو نسبي مقيس الى طـرفين، ولا نوعان متطرفان بينهما غاية الخلاف»(١).

واما وجه اعتبار القيد الاول (الإندراج في الجنس القريب) فهو أنه إذا دققنا بشكل جيد، فيكون منشأ التضاد (اي امتناع اجتماع شيئين في مكان) أن كلاً منهما يتحد مع الموضوع الذي يعرض عليه، فلا يبقى مجال لعروض أمرٍ آخر، ولكن من جهة أخرى لا يتحد العرض ابداً مع موضوعه، بحيث يأبى عن عروض امر آخر. وعليه، فضلاً عن الموضوع الواحد المعتبر في تحقق التضاد، يجب ان يكون هناك امر آخر يتحد معه كل من المتضادين، وما له هذه الخصوصية ليس سوى الجنس الذي تتحد معه كل الأنواع المندرجة فيه، ومن البديهي ان هذا الإتحاد بين الجنس والنوع هو في الواقع اتحاد بين الجنس والفصل الذي يحصل النوع، وللفصل هذا الاتحاد مع الجنس القريب. لكنه ليس له رابطة المقسم او المحصل مع سائر الأجناس، فمثلاً فصل الناطق محصّل للحيوان في نوع الإنسان، ويقسمه إلى انسان وغير انسان.

وعليه، يجب ان يكون الجنس الذي يندرج فيه المتضادان جنس قريب.

٣ـ اصطلاح بعض المشائين:

قالت فئة من المشائين ان المحل الواحد اللازم في تحقق التضاد اعـم مـن ان يكون غير محتاج الى الحال ـ كالموضوع بالنسبة إلى العرض ـ او ان يكون محتاجاً إليه ـ كالهيولى بالنسبة إلى الصور الجسمية والنوعية ـ والنتيجة ان التضاد يتحقق في مورد الصورة الجوهرية، وقد اشير في المتن الى هذا الإصطلاح.

لكن المشهور بين المشائين ان التضاد يختص بالاعراض، وانه لا تـضاد في الانواع الجوهرية.

---

(١) نهاية الحكمة، م ٧، ف ٩.

الفصل الثامن

في تقابل العدم والملكة

ويسمّى ايضاً: «تقابل العدم والقنية»(١)، وهما: أمر وجودي لموضوع من شأنه ان يتصف به؛ وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمىٰ، الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر.

فان أُخِذَ موضوع الملكة هو الطبيعة الشّخصية او النوعية او الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاصّ، سمّيا ملكة وعدماً حقيقيين؛ فعدم البصر في العقرب عمى وعدم ملكة، لكون جنسه وهو الحيوان موضوعاً قابلاً للبصر، وإن كان نوعه غير قابل له، كما قيل؛ وكذا مرودة الانسان قبل أوان التحائه من عدم الملكة، وإن كان صنفه غير قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ.

وإن أُخِذَ الموضوع هو الطبيعة الشخصيّة، وقيّد بوقت الاتصاف سمّيا عدماً وملكة مشهوريين؛ وعليه فقد الأكمه ـ وهو الممسوح العين ـ للبصر؛ وكذا المرودة، ليسا من العدم والملكة في شيء.

---

(١) القُنْيَة، بضم القاف وكسره ما اكتسب (اقرب الموارد).

شرح المطالب:

يظهر من بعض العبارات ان العدم والملكة لا يعد قسماً خاصاً من أقسام التقابل، بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب. فيقول المحقق الطوسي (ره) في هذا المجال: «*والعدم والملكة هو الاول (السلب والايجاب) مأخوذاً باعتبار خصوصية ما*».

ويقول العلامة الحلي في الشرح: «*وهو يقارب تقابل السلب والايجاب، لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الاول مأخوذ باعتبار مطلق، والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد*».

وذكر صدر المتألهين بشكل صريح ان الاقسام الاخرى هي من اقسام التقابل، لكنه يقول في مورد العدم والملكة: «*ومما عدّ في المتقابلين الملكة والعدم*».

وما يجب ذكره ان عدم الملكة إذا استعمل في القضية، فتسمى تلك القضية بالمعدولة (معدولة المحمول)، والمعدولة هي ما يقع حرف السلب فيها بعد الرابط، كان نقول: زيد غير بصير، ولا تجتمع القضية المعدولة مع القضية الموجبة المحصّلة من ناحية الصدق، لكن يمكن ان يكذبا معاً، فمثلاً قضيتا «زيد بصير» و «زيد غير بصير»، لا يمكن ان يصدقا معاً، لكن يمكن ان يكذبا معاً بالايكون زيد موجوداً. وما بيّن هو توضيح لعبارة المحقق الطوسي التالية: «*إذا قيد العدم بالملكة في القضايا سمّيت معدولة، وهي تقابل الوجودية (الموجبة المحصلة) صدقاً لا كذباً لا مكان عدم الموضوع*»[1].

---

(١) كشف المراد، م ١ ف ٢، م ١١.

والمعروف ان لعدم الملكة نصيب ضعيف من الوجود، علـى خـلاف العـدم المطلق الذي هو بطلان محض، وهو بسبب القابلية المعتبرة في عدم الملكة، ولذا في مورد عدم الملكة يحتضن الوجود والعدم بعضهما، لكن من جهتين، الوجود بلحاظ القابلية، والعدم بلحاظ الفعلية. فمثلاً في مورد جهل زيد، فهو غير متحقق من ناحية انه علم بالفعل، فالعدم هو الحاكم، لكن في العدم المطلق لا يتحقق هكذا أمر، ولا مجال للقابلية، فيوجد بين عدم الملكة والعدم المطلق فرق واضح. ويعلم مما ذكر ان لعدم الملكة نصيب من الوجود، وسيذكر المصنف (ره) هذا المطلب في تتمة المباحث المرتبطة بالتقابل.

الفصل التاسع

في تقابل التناقض

وهو تقابل الايجاب والسلب، بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الايجاب، فهو بحسب الأصل في القضايا، وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد، فيقال: التناقض بين وجود الشيء وعدمه، كما قد يقال: نقيض كل شيء رفعه(١).

وحكم النقيضين، أعني الايجاب والسلب، أنّهما لا يجتمعان معاً، ولا يرتفعان معاً، على سبيل القضيّة المنفصلة الحقيقية(٢)؛ وهي من البديهيّات الأوّلية التي عليها يتوقف صدق كل قضية مفروضة، ضرورية كانت او نظرية؛ إذ لا يتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا: الأربعة زوج، إنّما يتم تصديقه إذا علم كذب قولنا: ليست الأربعة زوجاً؛ ولذا سمّيت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما «أولى الأوائل».

ومن أحكام التناقض: أنّه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتة؛ فكل شيء مفروض، إمّا أن يصدق عليه زيد او اللازيد؛ وكل شيء مفروض، إمّا أن يصدق

---

(١) فالمراد برفع الشيء طرده وإبطاله، فرفع الإنسان، اللا انسان. كما أنّ طرد اللا انسان الانسان، لا كما توهّمه بعضهم: أنّ رفع الشيء نفيه وانّ نقيض الانسان اللا لا انسان وأنّ الانسان لازم النقيض وليس به ـ منه (قدس سره).

(٢) وهي قولنا: إما أن يصدق الايجاب او يصدق السلب.

عليه البياض او اللا بياض ، وهكذا.

وأمّا ما تقدم[١] في مرحلة الماهيّة : أنّ النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات، كقولنا: الانسان من حيث إنّه انسان ليس بموجود ولا لا موجود، فقد عرفت: أنّ ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء، بل مآله إلى خروج النقيضين معاً عن مرتبة ذات الشيء، فليس يحدّ الإنسان بأنّه «حيوان ناطق موجود»؛ ولا يحد بأنّه «حيوان ناطق معدوم».

ومن أحكامه: أنّ تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة، مذكورة في كتب المنطق؛ وزاد عليها صدر المتألهين (ره) وحدة الحمل، بأن يكون الحمل فيهما جميعاً حملاً أوّليّاً، او فيهما معاً حملاً شايعاً، من غير اختلاف؛ فلا تناقض بين قولنا: «الجزئي جزئي» اي مفهوماً، وقولنا «ليس الجزئي بجزئي» اي مصداقاً.

(١) الفصل الأوّل من المرحلة الخامسة.

شرح المطالب:

يجب ان نبحث مطلبين:

أ ـ هل يجري التناقض بالاصالة في المفردات؟

ب ـ ما هو المقصود من الرفع؟

أ ـ هل يجري التناقض بالاصالة في المفردات؟

يوجد هنا نظريتان: الأولى هي ان التناقض يجري بالأصالة في المفردات، والثانية ان التناقض يرتبط حقيقة بالقضية، ويجري في المفردات باعتبار ارجاعها إلى القضايا.

تبنّى صدر المتألهين النظرية الأولى، وتبنّى العلامة النظرية الثانية. فيقول صدر المتألهين: «***من جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب، وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضية، وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين، كزيد ابيض وليس زيد بأبيض، وقد يطلق على ما بين المفردات، كما بين مفهوم ورفعه في نفسه، كالبياض واللابياض، أو بحسب الإنتساب الى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض، وزيد لا أبيض، فإن كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه، وضم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه***».

ثم نقل عبارات للشيخ الرئيس كشاهد على هذا المطلب، واستنتج ان تقابل السلب والايجاب اعم من التناقض المعروف في باب القضايا. واشكل على كلام نصير الدين الطوسي الذي رأى ان تقابل السلب والايجاب يرجع إلى العقد(١).

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

لكن المصنف نقد هذا الكلام فقال: «ان كان المراد من ضم الرفع والنفي الى المفهوم المفروض ضمه بما انه مفهوم فقط، كان لازمه تحقق مفهوم قبال مفهوم آخر، وكان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذي بين كل مفهوم ومفهوم وغيره وهو الإنعزال والإنسلاب الذي بين المفاهيم لا أزيد من ذلك، وإن كان المراد ضمه بما هو حاك عن بطلان الوجود، كان لازمه كون المنضم إليه هو المفهوم من حيث أنه حاك عن الوجود، ورجع الامر الى التناقض في القضايا، ومثله القول فيما ذكره من وقوع التناقض بحسب الإنتساب الى شيء آخر بالحمل. ومن هنا يظهر ان النظر الفلسفي يؤدي إلى اختصاص تقابل التناقض بما بين القضايا، فإن التناقض اللائح بين المفردات كالإنسان واللا انسان، وقيام زيد وعدم قيام زيد، لا يتم مع الغض عن القضيتين الموجبة والسالبة في مورد».

ويمكن الوصول من التحليل المذكور الى مراد عبارة المحقق الطوسي في تجريد الإعتقاد، وهو ان التناقض وإن كان يجري في المفردات، لكن بلحاظ رجوعها الى القضية، والشاهد على هذا المطلب انه صرّح في اساس الإقتباس ان التناقض يجري في المفردات وفي القضايا، فيقول ان المتقابلين بالسلب والإيجاب نوعان: مفرد، مثل فرس ولا فرس، ومركب، مثل زيد فرس وزيد ليس فرساً.

وقد ذكر توجيه آخر لكلام الطوسي وهو ان المقصود من العقد والقول ما يقابل الخارج، اي ان تقابل السلب والايجاب لا يتحقق في الخارج، لان التقابل نوع من النسبة، والنسبة تابعة لطرفيها، وبما انه ليس للسلب تحقق في الخارج في تقابل التناقض، فليس لنسبة التقابل تحقق خارجي، وهكذا فسر عبارة المحقق كلٌّ من العلامة في جوهر النضيد واللاهيجي في الشوارق.

ب ـ ما هو المقصود من الرفع ؟

هناك جملة معروفة ان نقيض كل شيء رفعه، وفسروا الرفع بصور مختلفة:

١ ـ يرادف النفي والسلب، فـ«لا إنسان» نقيض «انسان»، لكن انسان ليس نقيض لا انسان، بل لازم نقيضه، ونقيض لا انسان هو لا لا انسان.

٢ ـ كلمة الرفع ـ والتي هي مصدر ـ هي معنى القدر المشترك، واعم من اسم الفاعل واسم المفعول، فنقيض كل شيء رافعه او مرفوعه، وقال صدر المتألهين: «والاولى ان يراد من الرفع او السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل او المفعول»(١).

واختار السبزواري هذا المعنى فقال:

نقيض كلٍ رفعٌ او مرفوعٌ تصميمُ رفعٍ لهما مرجوعٌ

٣ ـ ان تكون بمعنى الطرد والابطال، وكما يطرد السلب الايجاب فالإيجاب يطرد السلب ايضاً، وهو المعنى الذي اختاره المصنف وقال في الاسفار: «الاولى ان يراد بالرفع الطرد الذاتي وهو متحقق في كلا الطرفين»(٢).

---

(١) الاسفار، ج ٢، ١٠٥.

(٢) ن م، ص ١٠٤.

الفصل العاشر

في تقابل الواحد والكثير

اختلفوا في تقابل الواحد والكثير، هل هو تقابل بالذات، اولا؟ وعلى الأوّل، ذهب بعضهم إلى أنّهما متضائفان، وبعضهم إلى أنّهما متضادّان، وبعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس، غير الأنواع الأربعة المذكورة.

والحقّ: أنّ ما بين الواحد والكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء؛ لأنّ اختلاف الموجود المطلق، بانقسامه إلى الواحد والكثير، اختلاف تشكيكيّ، يرجع في ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق؛ نظير انقسامه إلى الوجود الخارجي والذهني؛ وانقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوة؛ والاختلاف والمغايرة التي في كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الاتحاد. فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الاربعة.

شرح المطالب :

لا كلام في أنه يوجد بين الواحد والكثير نوع اختلاف ومغايرة، والبحث في ان هذا الإختلاف من قبيل التقابل أم لا، وإذا لم يكن تـقابلاً، فكـيف هـو هـذا الإختلاف؟ وإذا كان تقابلاً، فهل هو تقابل بالذات ام بالعرض؟ وإذا كان بالذات، فمن اي اقسام التقابل هو؟

أ ـ اختلاف الواحد والكثير تقابل بالعرض :

وهي النظرية التي قال بها المحقق الطوسي (ره)، فيقول: «***وتقابلهما لإضافة العلّية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما***».

ويقول العلامة الحلي في شرح كلام المحقق الطوسي ان الواحد المـقوّم كـثير، والمقوّم لكل شيء يتقدم عليه، وتقابل الواحد والكثير ليس تقابل التـضايف ولا تقابل التضاد، لان المتضايفين لا يتقدمان على بعضهما، ولا يـقوّم أحـد الضـدين الآخر، ومن جهة أخرى فإن الواحد والكثير كلاهما امر وجـودي، والنـتيجة ان تقابلهما ليس تقابل السلب والإيجاب ولا العدم والملكة، فلا يتحقق اي من الأقسام الأربعة للتقابل اولاً بالذات في مورد الواحد والكثير، لكن بما ان عنوان العلية يصدق على الواحد، وعنوان المعلولية على الكثير، فلذا يتحقق تقابل التضايف بالعرض(١).

ب ـ تقابل الواحد والكثير نوع خامس من التقابل :

وهي نظرية صدر المتألهين، فبعد ان يفصّل البحث حول ان تقابل الواحـد والكثير ليس كما تصوره البعض بانه بالعرض لا بالذات، وانه لا يجـري اي مـن

(١) كشف المراد، ص ٧٢.

الاقسام الأربعة في مورده؛ يقول: «*فظهر انه لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير، فيجب عليهم ان يجعلوا له قسماً خامساً، إلا ان المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها ولوازمها*»(١).

ومع الإلتفات الى ما نقله العلامة الحلي، والإشكالات التي ذكرها صدر المتألهين في الاسفار، يتضح انه لا يمكن اعتبار تقابل الواحد والكثير من قبيل تقابل التضاد او التضايف، وعليه يجب قبول كلام صدر المتألهين ان تقابلهما نوع آخر من التقابل، لكن لم يوضح ما هو هذا النوع الخاص من التقابل، ومن الممكن ان نقول انه لعل مقصوده من النوع الآخر من التقابل هو الإختلاف التشكيكي الذي ذكره المصنف، والله العالم.

---

(١) الاسفار، ج ٢ ص ١٢٦.

تــتــمة

التقابل بين الايجاب والسلب ليس تقابلاً حقيقياً خارجياً، بل عقلي بنوع من الاعتبار؛ لأنّ التقابل نسبة خاصّة بين المتقابلين، والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محققين، واحد الطرفين في التناقض هو السلب، والذي هو عدم وبطلان، لكن العقل يعتبر السلب طرفاً للايجاب فيرى عدم جواز اجتماعهما لذاتيهما.

وأمّا تقابل العدم والملكة، فللعدم فيه حظ من التحقق، لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها، فينتزع عدمها منه، وهذا المقدار من الوجود الانتزاعي كاف في تحقق النسبة.

شرح المطالب:

بيّن في خاتمة هذه المرحلة التفاوت بين تقابل العدم والملكة وبين تقابل السلب والإيجاب، اي الفرق بين التقابل الحقيقي والتقابل الإعتباري.

التقابل الحقيقي هو ان يكون لطرفي النسبة واقعية خارجية، والتقابل الإعتباري هو ان يكون احد طرفي النسبة امراً ذهنياً واعتبارياً. وبما انه في تقابل التناقض طرف العدم امر ذهني، ولا نصيب له من الواقعية الخارجية، فيكون التقابل المذكور تقابلاً اعتبارياً، لكنه ليس كذلك في مورد عدم الملكة، لان لعدم الملكة حظ من الواقع العيني، بمعنى ان له منشأ للإنتزاع الخارجي، على خلاف العدم المطلق

الذي ليس له منشأ للإنتزاع الخارجي.

وإذا طالعنا بحث التقابل من الناحية الفلسفية، فأساساً لا يعد التناقض من اقسام التقابل، نعم إذا طالعناه من الناحية المنطقية، فسيكون التناقض من اقسام التقابل.

اما عدم الملكة فيتفاوت مع العدم المطلق، فالعدم المطلق ينطبق على اي نوع من العدم، لكن عدم الملكة ليس كذلك، وقابلية الموضوع شرط استعماله. فمثلاً الجهل عدم العلم، لكنه ليس العدم المطلق، ولذا لا ينطبق في كل الموارد التي لا يتحقق فيها العلم، بل ينطبق على الموارد التي لها قابلية العلم، وهذه القابلية ليست مصداقاً لعدم الملكة، لان القابلية امر وجودي، وهي الكيف الإستعدادي، بل القابلية المذكورة هي المصحّح لانتزاع عدم الملكة من الموضوع، ومن هنا في اي مورد لا تتحقق هذه القابلية، لا ينتزع عدم الملكة.

ويجب الإلتفات إلى ان الكلام ليس في مطلق القابلية، بل القابلية الخاصة، فالقابلية المطلقة هي الهيولى، والقابلية الخاصة هي الاستعداد او الكيف الإستعدادي (الإمكان الاستعدادي).

ومن جهة اخرى وجود النسبة وجود ضعيف، ويكفي هذا المقدار من الواقعية لعدم الملكة من اجل تحققه، فيكون التقابل بين عدم الملكة والملكة تقابلاً حقيقياً وخارجياً.

ويقول صدر المتألهين في مورد نحو الوجود الخارجي: «*لكل شيء مرتبة من الوجود، ومرتبة النسبة كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج اي نحو كان من التحقق كالانسانية والحيوانية من الذاتيات، والمشي والكتابة من العرضيات*»(١).

---

(١) الاسفار، ج ٢، ص ١٠٨.



المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثلاثة فصول

الفصل الأول

في معنى السبق واللحوق واقسامها والمعية

إنّ من عوارض الموجود بما هو موجود: «السبق» و «اللحوق»؛ وذلك أنّه ربما كان لشيئين، بما هما موجودان، نسبة مشتركة إلى مبدأ وجوديّ، لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر؛ كنسبة الاثنين والثلاثة إلى الواحد، لكن الاثنين أقرب إليه، فيسمّى سابقاً ومتقدّماً، وتسمّى الثلاثة لا حقة ومتأخرة. وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين، فتسمى حالها بالنسبة إليه «معيّة» وهما معان.

وقد عدّوا للسبق واللحوق أقساماً، عثروا عليها بالاستقراء.

١ ـ منها: السبق الزمانيّ: وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق، كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، كالأمس على اليوم، وتقدّم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق؛ ويقابله اللحوق الزماني.

٢ ـ ومنها: السبق بالطبع وهو تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، كتقدّم الاثنين على الثلاثة.

٣ ـ ومنها: السبق بالعلّية، وهو تقدّم العلّة التامّة على المعلول.

٤ ـ ومنها: السبق بالماهية، ويسمّى أيضاً التقدّم بالتجوهر، وهو تقدّم علل القوام على معلولها، كتقدّم أجزاء الماهية النوعية على النوع؛ وعدّ منه تقدّم الماهية على لوازمها، كتقدّم الأربعة على الزوجية؛ ويقابله اللحوق والتأخر بالماهية والتجوهر.

وتسمّى هذه الأقسام الثلاثة، أعني؛ ما بالطبع، وما بالعلّية، وما بالتجوهر، سبقاً ولحوقاً بالذات.

٥ ـ ومنها: السبق بالحقيقة، وهو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات، ويتلبس به اللاحق بالعرض؛ كتلبّس الماء بالجريان حقيقة وبالذات، وتلبّس الميزاب به بالعرض؛ ويقابله اللحوق بذاك المعنى، وهذا القسم ممّا زاده صدر المتألهين.

٦ ـ ومنها: السبق والتقدّم بالدهر، وهو تقدّم العلّة الموجبة على معلولها، لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له كما في التقدم بالعلّية، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصالها عن وجود المعلول، وتقرّر عدم المعلول في مرتبة وجودها، كتقدّم نشأة التجرّد العقلي على نشأة المادّة؛ ويقابله اللحوق والتأخّر الدهري.

وهذا القسم قد زاده السيّد الداماد (ره)(١)، بناء على ما صوّره من الحدوث والقدم الدهريين، وسيجيء بيانه(٢).

---

(١) السيد الاجل المحقق المدقق العالم النقاد ذو الطبع الوقاد محمد باقر بن محمد الحسيني الاسترآبادي، توفي سنة ١٤٠١هـ.

(٢) في الفصل الثالث.

٧ ـ ومنها: السبق والتقدّم بالرتبة، أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع، أو بحسب الوضع والاعتبار؛ فالاوّل: كالأجناس والأنواع المترتبة، فانّك إن ابتدأت آخذاً من جنس الأجناس، كان سابقاً متقدّماً على مادونه، ثم الذي يليه، وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير؛ كان الأمر في التقدم والتأخر بالعكس.

والثاني: كالامام والمأموم، فانّك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب، كان الامام هو السابق على من يليه من المأمومين، ثم من يليه من المأمومين، ثم من يليه على من يليه؛ وان اعتبرت المبدأ هو الباب، كان أمر السبق واللحوق بالعكس.

ويقابل السبق والتقدّم بالرتبة، اللحوق والتأخّر بالرتبة.

٨ ـ ومنها: السبق بالشرف، وهو السبق في الصفات الكمالية، كتقدم العالم على الجاهل، والشجاع على الجبان.

شرح المطالب:

بحث في هذه المرحلة حول مسألتين:

أ ـ مسألة السبق واللحوق، أو التقدم والتأخر.

ب ـ مسألة الحدوث والقدم.

وتعد هاتان المسألتان من العوارض والاحكام العامة للوجود او للموجود بما هو موجود، والذي هو موضوع الفلسفة، فهما من مباحث الفلسفة الاولى، وكما ذكر المصنف في مورد التقدّم والتأخر انهما من احوال الموجود بما هو موجود، فسيذكر لاحقاً في مورد الحدوث والقدم انهما من الاعراض الذاتية للموجود المطلق، ولعله كان من الافضل طرحهما في مرحلة مستقلة، لكن قربهما اوجب طرحهما في مرحلة واحدة.

وقد بحث صدر المتألهين المسألتين في مرحلة واحدة، مع فارق انه بحث اولاً حول الحدوث والقدم ومن ثم حول التقدم والتأخر واقسامه، لكن منهج المصنف في تقديمه التقدم والتأخر على الحدوث والقدم أفضل، لان فهم معنى الحدوث والقدم مترتب على فهم معنى السبق واللحوق، كما سيعلم. ويقول صدر المتألهين في مورد التقدم والتأخر: «*ان من احوال الموجود بما هو موجود التقدم والتأخر*». ويدل هذا التعبير بوضوح على ان مسألة التقدم والتأخر مستقلة عن الحدوث والقدم، ويجب الا تعتبر كبحث تبعي لمسألة الحدوث والقدم، كما يستفاد من بعض عبارات الآخرين، فالحكيم الطوسي (ره) عرّف بداية الموجود الحادث والقديم، ثم ذكر اقسام السبق واللحوق. ويقول الحكيم السبزواري بعد البحث حول الحدوث والقدم «*ولما كان التقدم والتأخر مأخوذين في مفهوم القدم والحدوث وهما على انحاء*

اردفنا مبحثه ببحثه»(١). لكن هاتين المسألتين تعدان منفصلتين من الأحكام العامة للموجود بما هو موجود. هذا اولاً، وثانياً يقتضي الترتيب الطبيعي ان يقدم بحث التقدم والتأخر على بحث الحدوث والقدم.

ـ تعريف التقدم والتأخر:

إذا كان التقدم والتأخر من العوارض العامة للوجود، فستكون من المفاهيم العامة الفلسفية (المعقولات الثانية الفلسفية)، وقد ذكرنا ان هذه المفاهيم ليست قابلة للتعريف، وكل الأذهان تتصورها، ولذا صرف الفلاسفة النظر عن تعريفها، واهتموا ببيان اقسامها. والتعريف المذكور في المتن هو للتنبيه والتقريب، لانه إذا كان تعريفاً حقيقياً فلن يكون شاملاً لجميع اقسام التقدم والتأخر، لانه قد فرض في التعريف المذكور وجود مبدئي خارج عن المتقدم والمتأخر اللذين لهما نسبة مشتركة إلى ذلك المبدأ، والحال ان هذه الخصوصية غير متحققة في تقدم وتأخر اجزاء الزمان، لانه لا يوجد في اجزاء الزمان مبدأ واحد خارج عن الزمان نقيس الزمان السابق واللاحق اليه، فضلاً عن انه ليس متحققاً قيد آخر للتعريف في تقدم وتأخر اجزاء الزمان والموجودات الزمانية، اي ان يكون لاحد الموجودين نصيب خاص من النسبة إلى ذلك المبدأ ليس للآخر.

ـ اقسام التقدم والتأخر:

بيّن الشيخ الرئيس واتباعه خمسة اقسام للتقدم والتأخر:

١ ـ التقدم والتأخر بالزمان.

٢ ـ التقدم والتأخر بالطبع.

---

(١) شرح المنظومة، م ١، ف ٣.

٣ ـ التقدم والتأخر بالشرف.

٤ ـ التقدم والتأخر بالرتبة.

٥ ـ التقدم والتأخر بالعلية.

ثم اضافوا إليها التقدم بالماهية، وهو يرتبط بالماهية بدون أخذ الوجود بعين الإعتبار، اي إذا فرضنا أن تقرر وثبوت الماهية بصورة منفكة عن جميع مراتب الوجود أمر ممكن كما ظن المعتزلة؛ فستكون ماهية الجنس والفصل مقدمة على ماهية النوع، كما تتقدم الماهية على لوازم الماهية، وعليه ملاك التقدم والتأخر نفس الذات والماهية لا الوجود.

وطرح الميرداماد قسماً آخر، فوصلت اقسام التقدم والتأخر الى ستة اقسام، ومن ثم طرح صدر المتألهين قسمين آخرين، الاول بعنوان التقدم بالحقيقة، والثاني بعنوان التقدم بالحق. اما المصنف فقد ذكر في بداية الحكمة القسم الاول فقط، لكنه في نهاية الحكمة ذكر القسم الثاني أيضاً. وعلة عدم ذكره في البداية هي صعوبة فهم معناه، وقد ذكر صدر المتألهين هذا الامر فقال: «***هذا ضرب غامض من اقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون، فإن للحق عندهم مقامات في الإلهية، كما ان له شؤوناً ذاتية ايضاً لا ينثلم بها احديته الخاصة***».

وعليه مجموع الاقسام التي قيلت للتقدم والتأخر تكون تسعة، لكن بما ان هذه الاقسام هي نتيجة الإستقراء وليس لها حصر عقلي، فمن الممكن ان يحصل ايضاً اقسام اخرىٰ.

ـ ذكر نكات:

١ ـ في التقدم والتأخر الزماني تقدم وتأخر اجزاء الزمان بالذات، اما تقدم

وتأخر الموجودات الزمانية فبالعرض(١).

٢ ـ تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الآخر تقدم بالطبع، وايضاً تقدم بالزمان، لان الاجزاء السابقة علة معدة للاجزاء اللاحقة، وهو من هذه الجهة تقدم بالطبع، لكنه تقدم زماني من جهة ان السابق واللاحق لا يجتمعان معاً(٢).

٣ ـ المقصود من التقدم الرتبي التقدم بالترتيب، اي ترتيب أمرين أو اكثر، بحيث يتقدم بعضها على البعض الآخر، وهو على قسمين:

أ ـ الترتيب الطبيعي.

ب ـ الترتيب الوضعي والإعتباري.

والمشترك بين هذين القسمين، ان المبدأ الذي تقاس إليه المراتب ليس له وضع ثابت في كلا القسمين. وما وقع في المرتبة الأخيرة يمكن ان يعد المبدأ مرة اخرى، كما جاء في المتن.

وفرقهما ان المراتب في الترتيب الطبيعي ليست قابلة للتبديل، فالمقدم ـ مع حفظ المبدأ ـ هو مقدم على كل حال، فمثلاً إذا فرضنا المبدأ هو الإنسان، فسيكون الحيوان مقدماً على الجسم، وهذا التقدم والتأخر لا يقبل التغير. لكنه في التقدم والتأخر الوضعي يمكن تبديل المراتب، وإن كان المبدأ باقٍ على حاله، فمثلاً إذا فرضنا المحراب هو المبدأ، فالامام مقدم على المأموم الأول، مع انه يمكن تغيير مكان الإمام والمأموم، فيتقدم المأموم على الإمام(٣).

---

(١) «كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض، وكتقدم موسى على عيسى عليهما السلام، لكن الاول بالذات والثاني بالعرض» شرح الهداية، ص ٢٣٠.

(٢) الاسفار، ج ٣، ص ٢٥٦.

(٣) يمكن ان يقال ان الكلام في عنوان الإمام والمأموم لا شخصيهما، وعليه يكون الإمام مقدم على المأموم دائماً.

٤ ـ للتقدم بالزمان والتقدم بالدهر جهة اشتراك، وجهة امتياز، فجهة اشتراكهما ان المتقدم والمتأخر ينفكان عن بعضهما. وبعبارة اخرى لا يمكن ان يجتمع المتأخر مع المتقدم، وامتيازهما ان انفكاك المتقدم والمتأخر في التقدم الزماني عرضي، لكن الإنفكاك في التقدم الدهري طولي. وبعبارة اخرى، في التقدم والتأخر الدهري، يقارن بين العلة والمعلول، لكن الموجودين اللذين يقارن بينهما في التقدم والتأخر الزماني يمكن ألا يكون بينهما رابطة العلية والمعلولية، كافلاطون وأرسطو(١).

وما يجب ذكره ان الحكماء المتقدمين إذا نسبوا موجودات ثابتة إلى موجودات ثابتة أخرى فيستعملون كلمة السرمد. وإذا قارنوا بين الموجود الثابت والمتغير، فيستعملون كلمة الدهر. وإذا نسبوا موجودين متغيرين إلى بعضهما، فيستعملون كلمة الزمان.

«قد وقع في كلام الأوايل نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت الى المتغير دهر، ونسبة المتغير إلى المتغير زمان»(٢).

٥ ـ اقسام المعية: للمعية اقسام بعدد اقسام التقدم والتأخر، كالمعية الزمانية، والمعية بالطبع... لكن صدر المتألهين ذكر ان للمعية قسم آخر لا يرتبط بايٍ من اقسام التقدم والتأخر، وهو عبارة عن المعية في الوجود بشكل مطلق، كان نفرض شيئين لا يوجد بينهما اية علاقة ذاتية، ولا يكونان موجودين زمانيين، حتى في الموجودات الزمانية، اذا نظرنا الى ذاتها وجوهرها، وغضضنا النظر عن تغيراتها الزمانية، فستكون معيتها غير زمانية(٣).

---

(١) وفيه اعتبر الإنفكاك لا على وجه معتبر في الزمان... (شرح المنظومة).
(٢) شرح الهداية، ص ٢٣٢.
(٣) م. ن.

الفصل الثاني
في ملاك السبق في أقسامه

وهو الأمر المشترك فيه بين المتقدّم والمتأخّر، الذي فيه التقدّم(١).

ملاك السبق في السبق الزمانّي هو النسبة الى الزمان، سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني(٢)؛ وفي السبق بالطبع هو النسبة الى الوجود(٣)، وفي السبق بالعلّيّة هو الوجوب(٤)، وفي السبق بالماهيّة والتجوهر هو تقرّر

---

(١) وبعبارة أُخرىٰ يتحقق في مورد التقدّم والتأخر ثلاثة عناوين، عنوان التقدم، والتأخر، ومافيه التقدّم والتأخر، والعنوان الثالث هو ملاك التقدم والسبق، والبحث يدور حول ما هو هذا الملاك في كلٍّ من أقسام السبق واللحوق (ش).

(٢) مع فارق انّه في الأمر الموجود في الزمان ما فيه التقدّم والتأخر غير المتقدم والمتأخر، كتقدّم نوح (ع) على إبراهيم (ع)، حيث ان ملاك التقدم الزمان، ولكن في أجزاء الزمان ما فيه التقدم ليس سوى المتقدم والمتأخر. ولذا عدّ المتكلّمون السبق في أجزاء الزمان نوعاً خاصاً من السبق لا سبقاً زمانياً، ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم وسمّوه التقدم الذاتي، وتمثلوا فيه بتقدم الأمس على اليوم، فإنّه ليس تقدّماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان، وإلا لأحتاج الى زمان آخر وتسلسل. وظاهر أنّه ليس بالرتبة ولا بالشرف، فهو خارج عن هذه الأقسام (كشف المراد: ص ٣٥)، لكن خروج ما يقارن به التقدم والتأخر من المتقدم والمتأخر ليس من شرائط التقدم والتأخر، ولذا قيل ان تقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر تقدم بالذات، وتقدم الموجودات الزمانية بالعرض (ش).

(٣) أي انهما يشتركان في النسبة الى الوجود والموجودية، لكن أحدهما متقدم في الوجود على الآخر.

(٤) لأن المتقدم والمتأخر يشتركان في أصل وجوب الوجود، فللعلة التامة ضرورة

الماهيّة(١)؛ وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقّق، الأعمّ من الحقيقي والمجازي(٢)؛ وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع(٣)؛ وفي السبق بالرتبة النسبة الى مبدأ محدود، كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسيّة، وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقليّة؛ وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزيّة(٤).

(الوجود، وكذلك المعلول، لكن نسبة هذه الضرورة للعلّة متقدّمة على نسبتها للمعلول (ش).

(١) أي ان للمتقدم والمتأخر تقرر ماهوي وذاتي، لكن تقرر أجزاء قوام الماهية متقدّم على نفس الماهية (ش).

(٢) فمثلاً الحركة تتحقق للسيارة وتتحقق لركّابها، لكن تحققها للسيارة حقيقي، ولركّابها مجازي، والحقيقي مقدّم على المجازي، لأن تحقق الحقيقي واسطة في العروض للتحقق المجازي (ش).

(٣) لأنه وكما سيعلم في الفصل القادم ان هذا النوع من السبق واللحوق يرتبط بالعلّة والمعلول، وللعلّة والمعلول تحقق في متن الواقع، لكن تحقق العلّة مقدّم على تحقق المعلول (ش).

(٤) لأن الأفضل والفاضل يشتركان في الفضل، لكن الأفضل مقدّم على الفاضل، لكن في مثال العالم والجاهل والشجاع والجبان، ليس الجبان واجداً لفضيلة الشجاعة. ولا الجاهل لفضيلة العلم، فليس للمتقدم والمتأخر ملاك للتقدم.

والمثال الذي ذكره صدر المتألهين في الاسفار هو تقدّم رسول الاسلام (ص) على سائر الرسل، وذكر في كشف المراد مثال المعلم والمتعلم، ويقول السبزواري: كتقدّم الفاضل على المفضول.

ويقول المصنف في نهاية الحكمة: «وملاك التقدّم والتأخر بالشرف اشتراك أمرين في معنى شأنه ان يتصف بالفضل والمزية، أو بالرذيلة كاشتراك الشجاع والجبان في الإنسانية التي من شأنها أن تتصف بفضيلة الشجاعة، فللشجاع ما للجبان ولا عكس، ومثله تقدّم الأرذل على غيره في الرذالة» (نهاية الحكمة: م ١٠ ف ٢). ويشمل هذا الملاك جميع موارد الفاضل والمفضول والأفضل والفاضل، ولن يرد عليه إشكال.

الفصل الثالث

في القدم والحدوث وأقسامهما

كانت العامّة تطلق اللفظتين: «القديم» و «الحادث» على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد، إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر، فكان الأكثر زماناً هو القديم والأقل زماناً هو الحادث والحديث. وهما وصفان إضافيّان؛ أي، إنّ الشيء الواحد يكون حادثاً بالنسبة الى شيء، وقديماً بالنسبة إلى آخر؛ فكان المحصّل من مفهوم الحدوث هو: مسبوقيّة الشيء بالعدم في زمان، ومن مفهوم القدم: عدم كونه مسبوقاً بذلك.

ثم عمّموا مفهومي اللفظين، بأخذ العدم مطلقاً يعمّ العدم المقابل، وهو العدم الزمانيّ الذي لا يجامع الوجود، والعدم المجامع، الذي هو عدم الشيء في حدّ ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلى العلّة.

فكان مفهوم الحدوث: مسبوقيّة الوجود بالعدم، ومفهوم القدم: عدم مسبوقيّته بالعدم. والمعنيان من الأعراض الذاتيّة لمطلق الوجود، فانّ الموجود بما هو موجود، إمّا مسبوق بالعدم، وإمّا ليس بمسبوق به؛ وعند ذلك صحّ البحث عنهما في الفلسفة.

فمن الحدوث: الحدوث الزمانيّ، وهو مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم الزماني، كمسبوقيّة اليوم بالعدم في أمس، ومسبوقيّة حوادث اليوم بالعدم في أمس؛ ويقابله القدم الزمانيّ، وهو عدم مسبوقيّة الشيء بالعدم الزمانيّ، كمطلق الزمان الذي لا

يتقدّمه زمان ولا زماني، وإلّا ثبت الزمان من حيث انتفى، هذا خلف.

ومن الحدوث: الحدوث الذاتيّ، وهو مسبوقيّة وجود الشيء بالعدم في ذاته، كجميع الموجودات الممكنة، التي لها الوجود بعلّة خارجة من ذاتها، وليس لها في ماهيتها وحدّ ذاتها إلّا العدم.

فان قلت: الماهيّة ليس لها في حد ذاتها إلّا الامكان، ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلو الذات عن الوجود والعدم جميعاً، دون التلبّس بالعدم،كما قيل(١).

قلت: الماهيّة وإن كانت في ذاتها خالية عن الوجود والعدم، مفتقرة في تلبّسها بأحدهما إلى مرجّح؛ لكن عدم مرجح الوجود وعلّته كاف في كونها معدومة؛ وبعبارة أُخرىٰ: خلوّها في حد ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنّما هو بحسب الحمل الأوّلي، وهو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذٍ بحسب الحمل الشائع.

ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي، وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في حد ذاته؛ وإنّما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، وهو الوجود الواجبي الذي «ماهيّته إنيّته».

ومن الحدوث: الحدوث الدهريّ، الذي ذكره السيّد المحقق الداماد (ره)، وهو مسبوقيّة وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرّر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطوليّة، وهو عدم غير مجامع، لكنّه غير زماني؛ كمسبوقيّة عالم المادّة بعدمه المتقرّر في عالم المثال، ويقابله القدم الدهريّ، وهو ظاهر.

---

(١) قد قرّر الإشكال في النهاية بشكل أوضح وهو أنّه في الحدوث الذاتي يجب أن يتقدم العدم بلحاظ ذات الماهية على الوجود، حتى تقول ان وجود الماهية مسبوق بعدمها، مع ان نسبة الوجود والعدم الى الماهية واحدة. وذكر في الجواب ان المقصود من ان الماهية في ذاتها مع العدم هو عدم استحقاقها للوجود بذاتها، بلحاظ السلب التحصيلي لا الايجاب العدولي، وهو معنى ان العدم ثابت للماهية قبل الوجود (نهاية الحكمة: م ١٠ ف ٦).

شرح المطالب :

موضوع البحث في هذا الفصل هو الحدوث والقدم، وكما ذكرنا فهو ليس مسألة مستقلة عن مسألة السبق واللحوق، وكلّ منهما يعدّ بشكل منفصل من العوارض الذاتية للوجود وأقسامه الأولية، وقد بحث مطلبان فيما يرتبط بهذا الموضوع:

أ ـ تعريف الحدوث والقدم.

ب ـ أقسام الحدوث والقدم.

أ ـ تعريف الحدوث والقدم :

بما ان الحدوث والقدم من المفاهيم العامة الفلسفية، فلا يحتاجان الى التعريف. وقد ذكر المصنف ان فهم عامة الناس للحدوث والقدم هو انّهم يسمّون أحد الموجودين الذي يشغل زماناً أكثر بالقديم، والذي يشغل زماناً أقلّ بالحادث، ومرجع هذا المطلب الى ان وجود الحادث مسبوق بعدمه في زمان وجود القديم.

ففهم عامة الناس للحدوث هو مسبوقية وجود شيء بعدمه، وللعدم عدم مسبوقية وجوده بالعدم، وفهم الفلاسفة للحدوث والقدم هو هذا. وعليه يكفي في تعريف الحدوث والقدم هذا المقدار من التأمل في المعنى المرتكز لدى عموم الناس.

ب ـ أقسام الحدوث والقدم :

المهم هو دراسة أقسام ومصاديق الحدوث والقدم. وأوّل تقسيم للحدوث والقدم هو تقسيمه الى حقيقي وإضافي.

الحدوث والقدم الإضافي هو ان نقارن بين موجودين زمانيين، ونسمّي ماله زمان أكثر بالقديم، و ما له زمان أقلّ بالحادث، وهو المعنى الموجود في أذهان عامة الناس، ولذا في هذا الحدوث والقدم الإضافي كان الموجود القديم حادثاً مقارنة مع موجود آخر، والموجود الحادث قديماً مقارنة مع موجودٍ آخر له زمان أقل.

والحدوث الحقيقي ان يكون الموجود مسبوقاً بعدمه بدون مقارنة مع موجود آخر، والنقطة المقابلة له هي القدم الحقيقي.

اذ الوجود لم يكن بعد العدمِ أو غير فهو مسمّى بالقِدمِ

واذْرِ الحدوث منه بالخِلافِ صِف بالحقيقي وبالإضافي

والتقسيم الآخر للحدوث والقدم هو تقسيمه الى زماني وذاتي، والآن نشرع بدراسة الحدوث والقدم الزماني:

ـ الحدوث والقدم الزماني:

يرتبط هذا القسم من الحدوث والقدم بالموجودات الزمانية، ولا يشمل الموجودات غير الزمانية. وبما ان الزمان مقدار الحركة، والحركة من خواصّ المادة والجسم، فالنتيجة ان الحدوث والقدم الزماني من خصائص الموجودات المادية، ولا تتصف الموجودات المجردة بهذا النوع من الحدوث والقدم.

ـ مجموع الزمان هل هو قديم زماني؟

لا شك ان مجموع الزمان ليس حادثاً زمانياً، لأن فرض الحدوث الزماني لمجموع الزمان يستلزم الخلف واجتماع النقيضين.

والآن يطرح هذا السؤال، انّه هل يتصف بالقدم الزماني، أم انّه كما لا يتصف بالحدوث الزماني، أيضاً لا يتصف بالقدم الزماني؟

والجواب انّه اذا كان ملاك القديم الزماني ان الزماني يتحقق عندما لا يكون الموجود مسبوقاً بعدمه في ذلك الزمان، فيجب القول ان مجموع الزمان أيضاً لا يتصف بالقدم الزماني.

ويقول صدر المتألهين: «***معنى القدم الزماني كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده***»(١) أي لا يمكن أن يكون المقطع الزماني فاقداً للموجود بل ان ذلك الشيء موجود من لحظة وجود الزمان، ثم يقول «***والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لأن الزمان ليس له زمان آخر***».

وبعبارة أُخرىٰ معنى القدم الزماني بناءً على التفسير السابق عبارة عن انطباق موجود من جهة الماضي على جميع أجزاء الزمان، ويبتني تحقق هذا المعنى على وجود أمرين: ١ ـ المنطبق (الموجود القديم). ٢ ـ المنطَبق عليه (الزمان). ولا تحقق لهذين العنوانين في مورد مجموع الزمان.

ويقول المصنف في النهاية في هذا المجال: «***هذان المعنيان إنّما يصدقان في الأُمور الزمانية التي هي مظروفة للزمان منطبقة عليه الحركات والمتحركات، واما نفس الزمان فلا يتصف بالحدوث والقدم الزمانيين إذ ليس للزمان زمان آخر حتى ينطبق وجوده عليه***»(٢).

ويُعلم من هنا ان كلام المصنف في البداية الذي اعتبر مجموع الزمان قديماً زمانياً لا يخلو عن الإشكال.

نعم يمكن القول بالحدوث الزماني للزمان بكيفية أُخرىٰ، الأولى في مورد أجزاء الزمان حيث أن كلّ جزئي متقدّم ذاتاً على الآخر، وفي النتيجة يكون الجزء البعدي مسبوقاً بالعدم في الجزء السابق، وهذا المعنى واضح. ويمكن القول في مورد

---

(١) الأسفار: ج٣ ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٢) نهاية الحكمة: م١٠ ف٥.

مجموع الزمان، ان الزمان مقدار الحركة، والحركة عبارة عن الخروج التدريجي للشيء من القوة الى الفعل، ولاشك ان الفعلية متأخرة عن القوة، وفي النتيجة تكون فعلية وجود الزمان مسبوقة بقوة وجوده، وهو نوع من الحدوث الزماني، لأن هذا النوع من الحدوث ليس حدوثاً ذاتياً أو دهرياً، لكن هذا النوع من الحدوث الزماني غير الحدوث الزماني المعروف، حيث لا يجتمع العدم والوجود في زمان واحد.

وقد بيّن المصنف العلّامة (ره) هذا المطلب الدقيق في نهاية الحكمة واصول الفلسفة، وقد نقلنا خلاصته بصورة واضحة(١).

ـ الجواب على إشكال:

اذا كان الحدوث الزماني مختصاً بالموجودات المادية وكانت الموجودات المجردة عن المادة كالعقول قديمة وغير حادثة، فيطرح على هذه النظرية إشكالان:

١ ـ الأدلة العقلية التي تدل على توحيد واجب الوجود، مع ان الموجود القديم غير محتاج للعلّة وواجب الوجود، فلا ينسجم الإعتقاد بالموجودات القديمة غير واجب الوجود مع الإعتقاد بتوحيد واجب الوجود.

٢ ـ تتفق الأديان السماوية على حدوث ما سوى الله، ويوجد في الروايات شواهد على ذلك.

فالنظرية المذكورة تناقش من الناحية العقلية والنقلية.

ـ *الجواب*: الإشكال المذكور قد أورده المتكلمون على الفلاسفة، لكنه لا أساس له من الناحيتين العقلية والنقلية.

اما من الناحية العقلية، فقد نشأ إشكال المتكلمين من انّهم فسّروا قديمية الموجود (أعم من الذاتي والزماني) بمعنى عدم الحاجة الى العلة، واعتبروا ان مناط

---

(١) ن م.

حاجة الممكن الى العلّة هو حدوثه، ولكن في نظر الحكماء ان مناط حاجة الممكن الى العلة امكانه، وعليه لن يكون الفرق بين الحادث والقديم الزماني في الحاجة الى العلّة، وقد ثبت سابقاً ـ في المرحلة الرابعة ـ ان نظرية المتكلمين غير مقبولة على أساس الموازين العقلية، والكلام الصحيح هو كلام الحكماء. ومن جهة أُخرىٰ اتضح في هذا الفصل ان ملاك الحدوث الزماني متحقق فقط في مورد الموجودات المادية. ولذا يكون للموجودات الماديةنوعانمن الحدوث، زماني وذاتي، ولكن للمجردات حدوث ذاتي فقط. ولا شك في هذه المطالب من الناحية العقلية.

واما من جهة إجماع أهل الأديان على حدوث العالم، والروايات التي وردت في مورد حدوث العالم، فقد قام المحققون بدراسات عدّة سنذكر بعضاً منها. فيقول الحكيم والمتكلّم عبد الرزاق اللاهيجي في هذا المجال ان كلمات الأنبياء (عليهم السلام) مطلقة في الحدوث، ومن دون تخصيص في الذاتي أو الزماني... ولا يوجد في أحاديث الأئمة المعصومين تصريح بأحد الوجهين والمفهوم منها معنى انّه سبب الاحتياج للصانع فقط...

والتحقيق انّه بعد الايمان بمعنى الحدوث والذي هو سبب احتياج العالم للصانع، لا يكون للمنازعة بين الطرفين مدخلية في الدين، ولا يترتب عليها زيادة نفع، نعم يتجه النزاع من هذه الجهة ان سبب الحاجة الى الصانع الحدوث الذاتي أم الزماني؟

والحقّ ان الحدوث الذاتي ـ اللازم لمعنى الإمكان ـ يكفي في سبب الإحتياج الى الصانع، وبما ان المتكلمين لم يعتبروا الإمكان والحدوث الذاتي كافيين في إثبات حاجة العالم الى الصانع، بل اعتبروا الحدوث الزماني لوحده، أو بضميمة الإمكان علّة للحاجة، لهذا تصدوا لإثبات الحدوث الزماني بالأدلة العقلية(١). وله أيضاً في

---

(١) گوهر مراد: ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

الشوارق كلام في هذا المجال، إذ يقول انّه لا يوجد أي برهان على الحدوث أو القدم الزماني لعالم المادة، ولا ينحلّ هذا الأمر في الاعتقاد بحدوث العالم المجمع عليه والذي تدل عليه الروايات، لأن مسألة الحدوث الزماني للعالم لا يتوقف عليها ثبوت الشرع، لأنه يكفي الإمكان الذاتي لإثبات الصانع. ومن جهة أُخرىٰ فإن الحدوث المجمع عليه هو بمعنى مسبوقية العالم بالعدم غير الجامع، واما مسألة ضرورة ان يقع هذا العدم السابق في الزمان، فهي من اصطلاحات المتكلمين، ولا ربط لها بإجماع أصحاب الشرائع(١). وقد استظهر بعض المحققين من الروايات ان الامام علي (عليه السلام) استدلّ بالحدوث الذاتي على اثبات وجود الله، لا بالحدوث الزماني(٢).

ويقول الفيض الكاشاني (ره) ان أصل مسألة حدوث العالم بمعنى احتياجه الى الصانع ومسبوقيته بالعدم في الجملة (أعمّ من العدم الزماني والذاتي) تعد من ضروريات الدين، وهي مورد إجماع المسلمين، وتستفاد من كلمات علماء الدين، حيث كان المقصود من اثبات حدوث العالم ردّ نظرية الدهرية الذين توهموا ان العالم قديم، اي غير محتاج للصانع، ولا يرى في كلامهم أيّة كلمة عن الزمان (وبما ان الدهريين يعتبرون القديم بمعنى عدم الحاجة للخالق، فهو قرين على ان المقصود من اثبات الحدوث اثبات حاجة العالم الى الخالق، وهو يقبل الجمع مع الحدوث الذاتي)(٣).

وللفيلسوف المطهري كلام في هذا المجال، فيقول ان نظرية المتكلمين قائمة على اساسين، كلاهما ضعيف: ١ ـ أساس عقلي. ٢ ـ أساس نقلي.

---

(١) شوارق الإلهام: م٢ ف٣ م٦.
(٢) ترجمة وشرح تجريد الاعتقاد ميرزا أبو الحسن الشعراني: ص٢٢١.
(٣) حق اليقين: ص٤٠٧.

فالمتكلمون وعلى أساس بعض التوهمات التي سمّوها دليلاً عقلياً، وبعض التوهمات الأُخرىٰ التي سمّوها تمسكاً بالمباني الدينية (أو الدليل النقلي)؛ ظنّوا ان كلّ ما سوى الله تعالى حادث زماني، ولا يمكن أن يكون هناك ذات أُخرى غير ذات واجب الوجود قديم زماني، لأنه اذا لم يكن الشيء حادثاً، فلا يحتاج الى العلّة فيكون واجب الوجود، فعدم حدوث العالم أو جزء من العالم يساوي نفي المخلوقية عن كلّ العالم أو جزءٍ منه (الدليل العقلي)، فضلاً عن انّه قد ورد في الآثار الدينية ان العالم ـ أي جميع ما سوى الله ـ حادث، بل ان جميع الأديان مجمعة على هذه المسألة.

وقد أجاب الحكماء على كلا الدليلين، وقالوا للمتكلمين ان استدلالكم العقلي مردود، لأنكم ظننتم بوجود التلازم بين المخلوقية والمعلولية وبين الحدوث الزماني للشيء، مع ان ملاك حاجة الشيء للعلة الإمكان لا الحدوث.

واستدلالكم النقلي مردود لأنكم اعتبرتم ان المقصود من الحدوث الذي ورد في الآثار الدينية هو الحدوث الزماني، مع انّه يمكن ان يكون المراد الحدوث الذاتي. ويوجد لدينا في الآثار الدينية موارد كثيرة بيّنت فيها حقائق لها نوعان من المصداق، مصداق محسوس ومصداق غير محسوس، يدركه أهل العلم فقط. فمثلاً قيل في لسان الشرع ان العلم نور، وورد أيضاً انّه يوجد ميزان في الآخرة، فعامة الناس لا تتصور سوى النور الحسي والميزان الذي يزن الأجسام، لكن أهل العلم يعلمون ان مصداق النور ليس منحصراً في النور الحسي، ومصداق الميزان ليس منحصراً بوسيلة وزن الأجسام المتعارفة.

ويعتقد الحكماء ان مسألة كون العالم حادثاً هي كذلك، فما أجمع عليه بناءً على ادعاء المتكلمين هو ان العالم حادث، واما كون حدوث العالم بأي نحو، وأي معاني الحدوث هو المراد (الذاتي أم الزماني)؟ فلم يبيّن هذا المطلب، بل يوجد قرائن تدلّ

على ان هذا الحدوث حدوث ذاتي(١).

ـ الحدوث الدهري:

قيل في البحث السابق ان الميرداماد قال بنوع من السبق واللحوق يسمى الدهري، ولذا قال بالحدوث والقدم الدهريين.

ويرتبط هذا النوع من الحدوث بمراتب الوجود، حيث لا تكون المرتبة الأدنى في المرتبة الأعلىٰ، أي مسبوقة بعدمها في تلك المرتبة. وسيأتي في المرحلة الثانية عشر ان للوجود الإمكاني ثلاثة عوالم، أو ثلاثة مراتب كلية، عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادة، وعليه يكون لعالم المادة حدوث دهري بالنسبة الى عالم المثال، وأيضاً لعالم المثال حدوث دهري بالنسبة الى عالم العقل.

ويوجد مطلبان في مورد الحدوث الدهري يستحقان التأمل:

١ ـ ليست المرتبة الأدنى للوجود في مرتبته الأعلىٰ، وبعبارة أُخرىٰ، وجود المعلول ليس متحققاً في مرتبة وجود العلّة.

والإشكال الذي يطرح ان المرتبة الكاملة من الوجود لن تكون فاقدة للكمال الوجودي للمرتبة الناقصة، وأساساً كامليتها بالنسبة الى المرتبة الأدنى بسبب انها واجدة للمرتبة الأدنى، وعليه كيف يمكن تصور ان المرتبة الأدنى ليست في المرتبة الكاملة من الوجود، وتكون مسبوقة بالعدم؟

وقد أجاب المصنف في نهاية الحكمة على هذا الإشكال، فقال ان ما ينفى عن وجود المعلول في مرتبة وجود العلّة هو وجود المعلول مع محدوديته، ومحدوديته هي جنبة نقصانه، ولا شك ان المعلول ليس في مرتبة وجود العلّة بخصوصيته الوجودية ومحدوديته، فالموجود في مرتبة وجود العلة هو الكمال الوجودي للمعلول، لا

(١) شرح مختصر منظومه: ج١ ص٢٦٩ ـ ٢٧٠.

وجود المعلول بخصوصية معلوليته ومحدوديته الوجودية(١).

٢ ـ يتساوى الحدوث الدهري مع الحدوث الزماني من ناحية أن الحادث لا يجتمع مع عدمه، مع ان عدم اجتماع الوجود والعدم السابق يختص بالموجودات الزمانية، مع ان العدم في الحدوث الدهري ليس عدماً زمانياً، بل هو عدم دهري، ويرتبط بمرتبة العلّة، والعلة والمعلول موجودان في زمان واحد.

وقد أورد المصنف هذا الإشكال على الحدوث الدهري وقال: «*نعم يبقى الكلام في ما ادّعى من كون القبلية والبعدية في هذين الحدوث والقدم غير مجامعتين*»(٢).

---

(١) نهاية الحكمة: م ١٠ ف ٨.

(٢) ن م.

الفهرست

الفصل السادس : في تلازم المادة والصورة

الفصل السابع : في ان كلاً من المادة والصورة محتاج الى الآخر

الفصل الثامن : في ان النفس والعقل موجودان

الفصل التاسع : في الكم وانقساماته وخواصه

* المرحلة السابعة: في العلة والمعلول *

الفصل السادس : العلة الفاعلية واقسامها

الفصل السابع : في السابق : في العلة الغائية

الفصل الثامن : في اثبات الغاية فيما يعدّ لعبا او جزافاً او باطلاً

* المرحلة الثامنة: في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير *

الفصل الأول: في معنى الواحد والكثير

الفصل الثاني: في اقسام الواحد

الفصل الثالث: الهوهوية وهو الحمل

الفصل الرابع: تقسيمات للحمل الشائع

الفصل الثالث: في القدم والحدوث واقسامهما